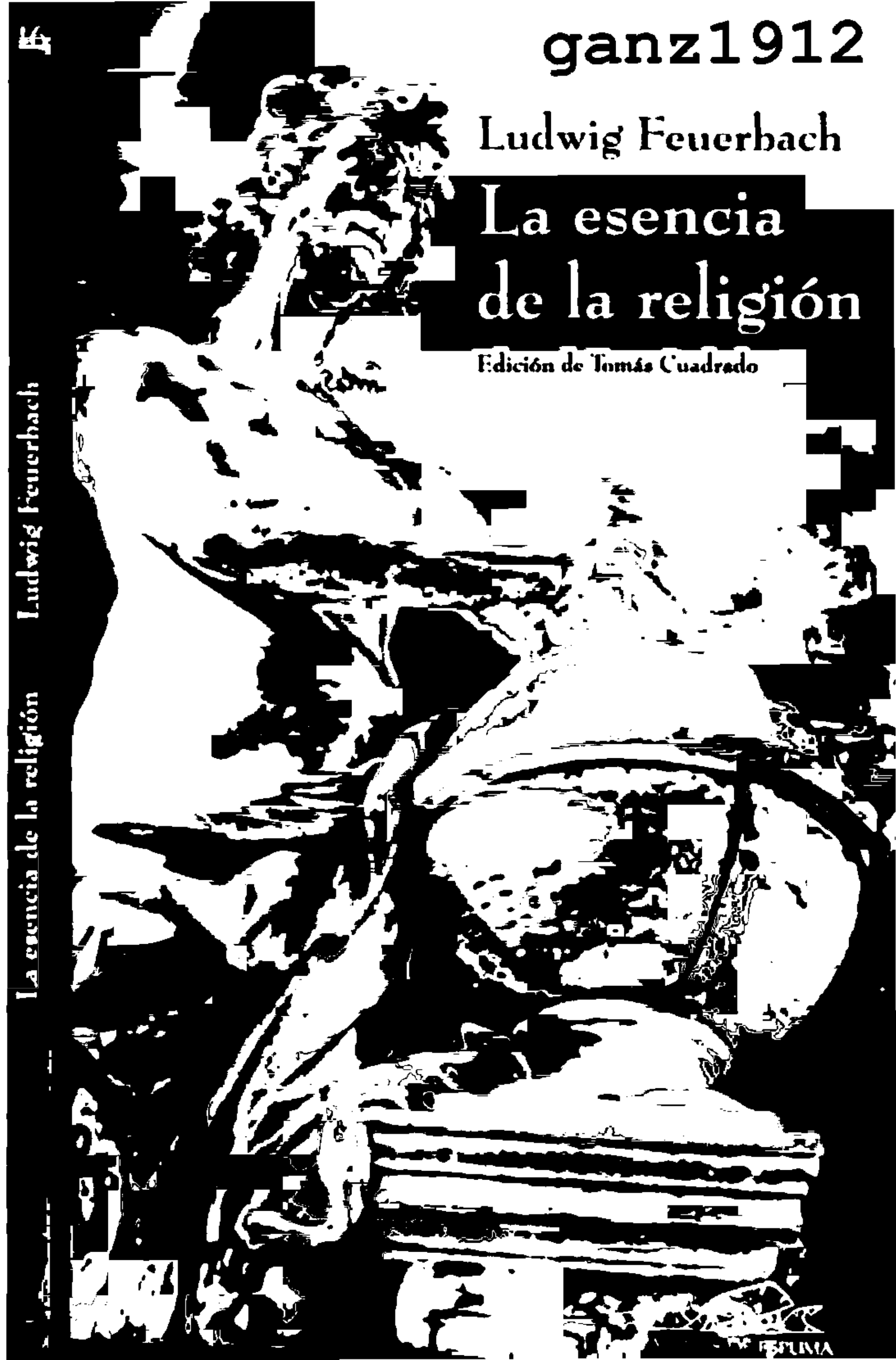

ganz1912
Ludwig Feuerbach
La esencia de la religión
Edición de Tomás Cuadrado
La esencia de la religión
Ludwig Feuerbach

COLECCIÓN VOCES / ENSAYO

Título original: *Das Wesen der Religion* (1845)

Fotografía de cubierta: detalle escultórico de la Bildergalerie del palacio de Potsdam (Alemania). Editorial Páginas de Espuma.

Nuestro fondo editorial en www.ppespuma.com

Primera edición: febrero de 2005

ISBN: 84-95642-66-2
Depósito legal: M-7632-2005

c/Madera 3, 1º izq. 28004 Madrid
Tel. 915 227 251 Fax: 915 224 948
E-mail: ppespuma@arrakis.es

Composición: equipo editorial
Fotomecánica FCM
Impresión: Omagraf
Encuadernación Seis, S. A.
Impreso en España, CEE. Printed in Spain.

LUDWIG FEUERBACH

LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

Edición y traducción de Tomás Cuadrado





ÍNDICE

PREFACIO

Se preguntaba Oswald Spengler casi al final del primer tomo de su monumental obra *La decadencia de Occidente*: «El ateísmo, ¿es una estructura apriorística de cierta conciencia cósmica, o una convicción libremente adoptada?, ¿nace uno ateo, o se hace ateo?». Sin entrar a resolver el dilema planteado añadía líneas más abajo el filósofo de Blankenburg: «Es patente que la esencia del ateísmo, como su nombre lo indica en todos los idiomas, consiste en negación, renuncia a una construcción espiritual interior», y dos líneas después: «Sin duda, el ateísmo, rectamente comprendido, es la expresión necesaria de un alma terminada, exhausta ya de posibilidades religiosas, caída en lo inorgánico»[1].

Comenzamos citando a Spengler porque sus palabras nos servirán para tratar de hacer algunas aclaraciones acerca del ateísmo: ¿Nace uno ateo o se hace ateo? ¿Es cierto que el ateísmo «renuncia a una construcción espiritual interior»? Y ¿es el ateísmo «la expresión necesaria de un alma terminada, exhausta ya de posibilidades religiosas, caída en lo inorgánico»?

• • •

1. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 1998. Trad. Manuel García Morente; pág. 690.

Empezaremos con un paralelismo muchas veces señalado y que es ya casi un lugar común: el del individuo y la sociedad. De la misma manera que a nivel individual nace el niño del seno de su madre, a nivel colectivo hacen lo propio los pueblos o las sociedades en el seno de una determinada geografía. Con el paso del tiempo el joven crecerá, adquirirá el vigor que la juventud conlleva, y con ello ganará en seguridad, fortaleza y confianza en sí mismo. Esto también es válido para los pueblos en su edad joven. Si alguna catástrofe no trunca su ciclo vital, este viene a completarse con el resto de las etapas: se llega a la madurez, y con esta a la adquisición de un caudal de conocimientos conseguidos tras muchas experiencias que posibilitan una visión más lúcida y sabia de la realidad. Finalmente adviene en la biología individual la decrepitud, la merma y consunción de energías y la muerte. Lo mismo ha sucedido colectivamente: el estudio de civilizaciones como las antiguas Grecia y Roma así lo prueban. Ahora mismo, podría decirse que hay pueblos que están en su primerísima infancia en muchos aspectos de la civilización[2] (independientemente de los siglos que puedan llevar existiendo). También los hay que están en la plenitud juvenil de sus energías creadoras y en su etapa vital ascendente; también hay pueblos maduros, e incluso los hay envejecidos (se habla de «la vieja Europa», etc.). Desde esta perspectiva, el paralelismo entre la psicología individual y la antropología y la sociología es casi exacto. Podría incluso afirmarse que la una es un trasunto de las otras. Borges decía que la His-

2. Hablamos desde un punto de vista determinado y por lo tanto parcial: el de la civilización occidental. Podría perfectamente, desde otro punto de vista, alegarse que esos mismos pueblos han alcanzado en diversos aspectos elevados estadios de desarrollo.

toria Universal no era más que una sucesión de metáforas: probablemente tuviera razón y sea el ciclo vital del individuo, la existencia del hombre concreto una metáfora de la historia de los pueblos, o más ampliamente si queremos, de la Historia de la Humanidad[3].

El ser humano surge en un mundo hostil y generoso al mismo tiempo. Generoso porque alimentos, abrigo, morada los encuentra el ser humano en la naturaleza, ya sea en forma de dones o en forma de recompensa a sus esfuerzos. También es el ser humano depositario de la cultura labrada por quienes le antecedieron: en forma de tecnología, de arte, de ideas, los hombres heredan gratuitamente instrumental necesario y útil en su paso por el mundo. Pero también se trata de un mundo hostil ante el cual el hombre se siente indefenso y abandonado frente a innumerables peligros. Y sobre todo, y quizá lo peor de todo, se trata de un mundo que el ser humano no comprende. Como el niño, los pueblos en sus estados «infantiles» de civilización desconocen, se maravillan y temen la inmensidad de un cosmos para ellos inextricable. Ignoran sus leyes, son incapaces de domeñarlo y sienten ante él su inferioridad e impotencia constitutivas, que en seguida se transforman en miedo y en necesidad de protección. Pero no olvidemos que el ser humano procede de la naturaleza, *es parte* de la naturaleza: esta, actuando por compensación, dota a sus criaturas de los medios necesarios para participar en esa *struggle for life*, y el hombre no iba a ser menos. En un salto audaz hacia la tabla de salvamento a la que agarrarse en el naufragio existencial, surge en el hombre algo mágico; de las simas de la psique humana asciende fantásticamente la solución que asegu-

3. Con la salvedad de que hay pueblos y civilizaciones cuyos ciclos vitales ya están completos y eso nos permite estudiarlos bajo este punto de vista; la Historia de la Humanidad está, en cambio, inconclusa.

ra su existencia: el deseo[4]. ¿Qué tipo de deseo? Lo que Schopenhauer llamó «necesidades metafísicas»: la necesidad de comprensión de las fuerzas naturales, de control de sus procesos, de protección ante las mismas, de saber qué viene tras la muerte; el deseo de *creer*, la fe en algo. En definitiva, el deseo de resolver el enigma de la existencia, para cuya satisfacción el ser humano inventa la práctica de la magia, las creencias supersticiosas en lo sobrenatural, la religión en sus múltiples formas, el culto a los antepasados, el animismo, el politeísmo, el monoteísmo... Espantado como un niño del relámpago y del trueno, el hombre primitivo encuentra en las prácticas supersticiosas un modo de sobornar la arcana voluntad de la naturaleza. Contemplemos este espectáculo que tenemos ante nuestros ojos, dispongámonos con precisa actitud de cirujano a tomar el bisturí, sajemos y extraigamos cuidadosamente con unas pinzas el meollo del asunto. ¿Qué tenemos? La esencia de la religión.

* * *

Imaginemos que ya han pasado siglos y siglos, el niño ha crecido, se ha fortalecido en su continuo ejercitarse so-

4. Insisto en la idea de que, sabia como es la Naturaleza, ella misma regula mecanismos de compensación ante deficiencias, y dota al ser humano de un sinnúmero de necesidades gracias a cuya satisfacción este logra sobrevivir. Si no existieran tales deseos los seres vivos perecerían. Son las necesidades un tipo de espuelas biológicas que nos aguijan para poder seguir hacia delante raudos y triunfantes. Recordamos aquellos versos de Antonio Machado que decían: «Bueno es saber que los vasos/ sirven para beber/ lo malo es que no sabemos/ para qué sirve la sed». Sin querer pecar de pretenciosos responderíamos al poeta diciéndole que sirve para que el ser vivo recuerde que tiene que ingerir agua, elemento básico sin el cual su vida se acabaría. (Claro está que eso sería entender los versos en un sentido literal que no tienen; Machado hace referencia a otro tipo de realidades).

bre la tierra, ha adquirido esa seguridad y confianza en sí mismo que antes le faltaba: es ya hombre. Y un buen día sucede algo nunca visto hasta entonces: de una íntima metamorfosis que experimenta su alma se abre, a modo del capullo que encerraba el gusano y un día libera a una mariposa, algo nuevo. Es el advenimiento de la razón. Con ella el hombre siente un repentino caer en la cuenta de lo que hasta entonces venía preguntándose, siente que lo inexplicable puede ser explicado y empieza a ver más claro; lo que le venía pareciendo neblinoso se deshace y empieza a distinguir formas, los colores comienzan a ser más vivos. Gracias a este instrumento inesperado, al hombre le llegan oleadas de euforia existencial y decide arrostrar la tradición, las creencias recibidas secularmente de forma incuestionable y cuya impostura él ahora descubre; se rebela contra lo asumido de forma indubitable por la masa de sus congéneres. Es posible que también con el surgimiento de la razón surgiera de forma connatural el individuo, hasta entonces inexistente por indiferenciado de la colectividad, por indistinguible del grupo. El proceso es muy, muy lento, y el individuo genial que se erige sobre la masa anónima y sobre los siglos, y les planta cara siente una soledad absoluta, abismal y nunca antes experimentada. Sufre una separación y un desgarro irreversibles porque intuye que ya nada volverá a ser como antes. Imaginemos la soledad infinita de, digamos, Sócrates al encontrarse completamente solo en el nuevo mundo de la razón al que se ha visto involuntariamente desterrado, mientras el resto del mundo griego sigue todavía dormitando en los sueños de mitología y superstición. Armado de una inquebrantable confianza en sus nuevas fuerzas, Sócrates empieza a mirar con desconfianza las creencias mágico-religiosas de su pueblo, a cuyos habitantes ve como a niños. Siente que las respuestas que le ofrece la religión que le rodea no sa-

tisfacen sus preguntas, que cada vez son mayores y más complejas; las creencias que confortan a sus paisanos no calman su desazón. Siente la profunda necesidad de explorar por sí solo el universo con ese nuevo instrumento fabricador de *λόγοι*, y decide crear para sí mismo un mundo conceptual en el que habitar y que haga concordar con sus propias e internas exigencias la realidad que ve en torno; Sócrates sería el primer gran exiliado de la historia. Surge así el racionalismo y con él, el primer titán de la humanidad. Los que hasta ese momento eran los dioses en los que creía se muestran unos falsarios; no le son de ninguna ayuda y ve que ha llegado el momento de derribarlos. Así, encomendándose a Prometeo, toma carrerilla y acomete el primer asalto a los cielos.

El alma humana se acaba de fecundar a sí misma con la semilla de la que brotará el ateísmo.

* * *

Lo que viene después es un largo y costoso período de ensayo y error; se trata nada menos que de ir conquistando la realidad. Los logros obtenidos por una minoría son entregados a la mayoría que a lo largo de las épocas se beneficia de esta cultura. Cuando una sociedad o un pueblo vaya poco a poco abandonando sus creencias infantiles y no quepa en las trincheras en las que se parapetaba en su infancia, saltará al exterior y afrontará la realidad con todas sus trágicas consecuencias. Esa sociedad habrá llegado así a la edad adulta.

No es cierto, por tanto, que el ateísmo sea la expresión de «un alma terminada» y «caída en lo inorgánico». Con el ateísmo comienza un alma nueva[5] con todo lo que

5. Más exacto sería afirmar lo inverso: con el nacimiento de un alma nueva comienza la historia del ateísmo.

ello supone: ni más ni menos que una nueva historia, una nueva etapa vital, rica en posibilidades, plena en conciencia de ser dueña de su propio destino y presta para el brinco heroico. Urgirá la fabricación de una nueva interpretación del mundo, de una flamante *Weltanschauung*: nueva filosofía, nueva ciencia, nueva ética, nuevos valores, o quizá casi los mismos pero en una ordenación distinta; una nueva construcción espiritual interior[6]. Y regirá a partir de ahora el imperativo de la autenticidad del hombre consigo mismo.

Pero el ateísmo, ¿es una estructura apriorística de cierta conciencia cósmica, es decir, nace uno ateo, o es una convicción libremente adoptada, esto es, se hace uno ateo? El problema de si el ateo nace o se hace contiene en sí la cuestión de si la esencia precede a la existencia o es a la inversa. Conformémonos aquí de momento con afirmar que los ateos nacen y se hacen. El individuo genial que un día decide rebelarse contra la tradición religioso-mágico-mítica en la que ha nacido y plantarle cara exigiéndole a la realidad pruebas de su auténtica constitución se ha hecho ateo; pero no es menos cierto que si se ha convertido en tal es porque su organismo contenía latente esa interior exigencia que un día aflora. Es decir, porque nace ateo en potencia llega a ser ateo en acto; o también: porque se ha hecho ateo tras observar, analizar, experimentar, reflexionar, padecer, madurar (existencia) vemos que existía oculto en él aquel germen (esencia).

---

6. Cómo sea esta estructura anímica del ateo, esa visión y sensación íntima ante el cosmos que el ateo recibe exigiría un pormenorizado estudio psicológico. Lo que sí se puede afirmar es que, sin llegar a haber tantos tipos de ateísmo como ateos, lo cierto es que hay muy distintas especies de ateísmo, con sus correspondientes formas manifestativas particulares, determinadas en su riqueza y necesidad. Y en esto coincidimos con Spengler.

Vemos con Feuerbach cómo Sócrates se yergue señero sobre la meseta de los tiempos y de los hombres, todavía niños, que incapaces de mantenerse por sí mismos y de afrontar solos las embestidas de la existencia, escrutan en torno a sí, como decía Ortega y Gasset, «con humilde mirada de can, alguien que les ampare». Y en un todavía por siglos irradicable afán de servidumbre corren a someterse, buscando cobijo bajo sus alas, al ídolo, al brujo, al dios.

SOBRE LA PRESENTE OBRA Y SU TRADUCCIÓN

Cuatro años después de la publicación de su obra capital *La esencia del cristianismo*, escribe Feuerbach *La esencia de la religión*, en 1845, y aparece publicada por primera vez en 1846, en Leipzig, en el primer tomo, páginas 117-178, de la revista *Die Epigonen*, editada por Otto Wigand, constituyendo la llamada por los editores alemanes Versión A. Ligeramente revisada por su autor, volvió a aparecer el mismo año en el primer tomo de sus *Obras Completas* y también en la editorial de Otto Wigand, Leipzig, 1846, páginas 410-486 (Versión B). De nuevo modificada muy ligeramente por Feuerbach, volvió Wigand a publicar la obra en 1849 (Versión C). También ese año impartió una serie de lecciones en Heidelberg sobre la misma materia, que aparecieron en 1851 recogidas en un libro bajo el título de *Lecciones sobre la esencia de la religión*.

Tomamos como texto base para nuestra traducción la Versión A, la elegida por el editor alemán Werner Schuffenhauer en su edición de las *Gesammelte Werke* de Feuerbach, Akademie-Verlag, Berlin, 1982. *La esencia de la religión* aparece en las páginas 3-78 del volumen 10. El texto es prácticamente idéntico en las tres versiones; las diferencias importantes sólo se dan en algunas

notas a pie de página. Cuando los cambios sean significativos indicaremos las variantes que ofrecen B y C.

Hemos de hacer algunas advertencias sobre la traducción. Hasta donde hemos podido seguimos el principio de Leopardi: «La perfección de la traducción consiste en esto, que el autor traducido no sea, por ejemplo, griego en italiano, griego o francés en alemán, sino tal en italiano o alemán como lo es en griego o en francés. Esto es lo difícil.» (*Zibaldone di pensieri*, n. 2134).

Por lo demás, lo más relevante afecta al término *Wesen*, que significa tanto «esencia» como «ente» y «ser». Con los tres términos en español hemos traducido el concepto alemán dependiendo del contexto en que aparece y a qué (creemos) se está refiriendo Feuerbach en cada momento, si al contenido eidético o al entitativo. Feuerbach utiliza algunos términos que en la traducción hemos desdoblado; así, aparte del mencionado *Wesen*, el término *Glaube* ha sido traducido por «fe» y «creencia»; *sinnliche* por «sensual», «sensorial» y «sensible». Y también lo inverso; en ocasiones palabras sinónimas en alemán han sido vertidas al español con un único término: *Stoff* y *Material* quedan en «material», *Gegenstand* y *Objekt* pasan a «objeto», *Ohr* y *Gehör* a «oído». El término *Dasein*, que tanto utilizará más tarde Heidegger y tan fundamental en su pensamiento, y que José Gaos tradujo por «ser ahí» en su versión de *Sein und Zeit*, aparece un par de veces o tres en Feuerbach. Cuando lo ha hecho hemos preferido para ese concepto la palabra «existir».

Los términos y expresiones que aparecen en latín en el texto original aparecen aquí en cursiva, y a continuación entre paréntesis la traducción que de los mismos da el editor alemán. Respecto a las notas a pie de página, las numeradas son del propio Feuerbach, las señaladas con asterisco son del editor alemán, y cuando sean nuestras aparecerá la indicación «nota del traductor».

No tiene más mérito la presente traducción que el de ser la primera que se hace en español de *Das Wesen der Religion*. Creemos que el papel fundamental que esta obrita tiene en el pensamiento de Feuerbach nos dispensa de cualquier justificación sobre el porqué de su traducción al español. Más bien habría que justificar por qué hasta ahora no había estado disponible para los lectores de habla hispana. Y citando a varios autores a un tiempo, te pedimos que no dejes de enmendar, lector, los defectos que aquí encontrares, y que otros hagan su más como nosotros hacemos nuestro menos.

LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN[1]

1. El presente trabajo es el «tratado» al que he hecho referencia en el *Lutero* y que, sin embargo, no se presenta formalmente como un tratado sino como pensamientos autónomos e independientes entre sí. El tema del que tratan, o al menos su punto de partida, es la religión y en qué medida es la naturaleza objeto para ella, y de esto último me he abstraído en el *Cristianismo* y en el *Lutero*, dado que lo esencial del cristianismo no es el Dios en la naturaleza sino en el hombre. Sin embargo, me he limitado exclusivamente a los puntos principales de mi asunto. Los pensamientos presentados no son más que extractos de mis manuscritos, ya que si tuviera que preparar estos en la totalidad de su volumen para la imprenta me resultaría una labor en exceso pesada. Por otra parte bastan al menos a aquellos para quienes escribo, porque yo no escribo para los sobradamente conocidos «animales sin razón» sino para seres con razón, esto es, seres que a través de la propia razón completan unos pensamientos con los otros. Y a propósito: estos pensamientos aparecen aquí sólo debido al expreso deseo de mi editor. Yo los dispuse para otro lugar donde próximamente volverán a ser completados y donde irán acompañados de más comentarios y añadidos.

1

El ente distinto e independiente de la esencia humana o Dios (en cuya descripción consiste *La esencia del cristianismo)*, el ente que no posee esencia humana, propiedades humanas, individualidad humana no es otro, en realidad, que la naturaleza[2].

2

El sentimiento de dependencia del hombre es el fundamento de la religión; el objeto de dicho sentimiento de dependencia y, por tanto, del que el hombre depende y se siente dependiente no es otro originariamente que la naturaleza. Es la naturaleza el primer y originario objeto de la religión, como la historia de todas las religiones y de todos los pueblos prueba abundantemente.

---

2. Para mí «naturaleza» (exactamente igual que «espíritu») no es más que un término general para designar entes, cosas, objetos que el hombre diferencia de sí mismo y de sus propias producciones y que agrupa así bajo el nombre colectivo de «naturaleza»; pero en absoluto un ente universal, extraído y separado de la realidad, ni personificado o mistificado.

3

La afirmación de que la religión es innata en el hombre, de que es algo connatural a él es falsa si por «religión» se están entendiendo las distintas formas de «teísmo», es decir, la creencia y la fe en un dios. Sin embargo, dicha afirmación es absolutamente verdadera si por «religión» lo que se entiende es el sentimiento de dependencia, el sentimiento o la conciencia que tiene el hombre de no existir ni poder existir sin un ente distinto a sí y, por tanto, de no deberse a sí mismo su propia existencia. En este sentido, la religión es para el hombre exactamente tan necesaria como lo es la luz para el ojo, el aire para los pulmones y la comida para el estómago. La religión hace profesión y es la declaración de todo lo que soy; y lo que soy ante todo es un ente que no existiría sin luz, sin aire, sin agua, sin tierra, sin alimento, esto es, un ser por entero dependiente de la naturaleza. Esta dependencia es inconsciente e irracional en los animales y en los hombres todavía en su estadio animal; hacerla llegar hasta el nivel de la conciencia, representársela, tenerla en cuenta y reconocerla significa erguirse ante la religión. Así, por ejemplo, cualquier forma de vida depende del ciclo de las estaciones, pero únicamente el hombre celebra este ciclo con representaciones rituales y celebraciones solemnes. Y resulta que estas celebraciones que no expresan ni representan otra cosa que el sucederse de las estaciones anuales o de las distintas fases lunares son las más antiguas, las primeras y las más auténticas manifestaciones religiosas de la humanidad.

4

El hombre concreto, este pueblo determinado, esta tribu, no dependen de la naturaleza en general, no de-

penden de la tierra en general sino de este suelo y de esta tierra; no del agua en general sino de esta agua, de este río y de esta fuente. El egipcio no es egipcio fuera de Egipto, ni el indio lo es fuera de la India. El hombre universal adora su esencia universal como si esta fuera un dios, y por los mismos motivos y con pleno derecho, los pueblos antiguos (si bien limitados en cuanto a su visión, pegados a su suelo en cuerpo y alma, y que no atribuían su esencia al hecho de ser humanos sino a su condición de pueblo y de tribu) rezaban, por tanto, como si fuesen entidades divinas, a los montes, a los árboles, a los animales, a los ríos y a las fuentes de su región, porque toda su existencia y toda su esencia se fundaban únicamente en el modo como estaba constituida su región, su naturaleza.

5

Es pura fantasía la idea de que el hombre haya podido emerger del estado de animalidad solamente debido a la providencia, a la ayuda de entes sobrehumanos como los dioses, los espíritus, los genios o los ángeles. Mas, por otra parte, también es verdad que el hombre no ha conseguido llegar a ser todo lo que es por sí mismo, por obra propia: para esto necesitó del apoyo de otros entes. Y estos entes no fueron criaturas sobrenaturales o fantásticas sino reales y naturales, y no superiores sino inferiores al hombre, como por otra parte no desde lo alto sino desde lo bajo, no desde las cumbres sino desde la profundidad de la naturaleza, viene todo aquello que mantiene al hombre en su actuar consciente y voluntario: de aquello llamado comúnmente «lo humano» provienen todas sus excelencias y sus disposiciones. Aquellos entes auxiliares, esos espíritus tutelares del hombre eran, precisamente, los animales. Sólo por medio de los animales

pudo el hombre emerger de su estado animal, sólo bajo su protección y con su ayuda pudo germinar la semilla de la civilización en la humanidad. «El mundo se rige por la inteligencia del perro –se dice en el *Zend-Avesta*, y más concretamente en el *Vendidad*, que es la parte de aquél más antigua y auténtica–; si él no vigilase las calles, los ladrones y los lobos acabarían con todo». En este significado que tenían los animales para la vida del hombre, especialmente en los comienzos de la civilización, tiene su plena justificación el culto del que eran objeto. Para el hombre los animales eran imprescindibles, absolutamente necesarios: de ellos dependían la vida y la existencia del hombre, y este los consideraba su Dios. Si los cristianos no rinden culto a la naturaleza se debe únicamente al hecho de que, según su creencia, la existencia del hombre no depende de la naturaleza sino de la voluntad de un ente independiente de la misma y, considerado este ente divino, le rezan como a un ser supremo porque lo consideran el autor y el conservador de sus existencias, de sus vidas. De esta forma el culto a Dios depende sólo del culto que el hombre se tiene a sí mismo, siendo únicamente aquel una manifestación de este. Si yo me tengo en poca estima a mí o a mi vida (en los orígenes normalmente el hombre no diferenciaba entre sí y su propia vida), ¿cómo iba a exaltar y a adorar aquello de lo que depende esta vida tan mísera y despreciable? En el valor que yo otorgue inconscientemente a mi vida y a mí mismo estará el valor que, ya conscientemente, conceda a la causa que produjo mi vida. Cuanto más alto sea el valor de la vida tanto más crecerán en valor y en dignidad quienes concedieron los dones de dicha vida: los dioses. ¿Cómo podrían resplandecer los dioses en el oro y en la plata si el hombre no conociera el valor y la utilidad del oro y de la plata? Hay una gran diferencia entre la plenitud vital y el amor a la vida de los griegos, y la

aflicción y desdén que por ella sienten los indios, y así ¡cuánta diferencia hay entre la mitología griega y las fabulosas narraciones indias, entre el dios del Olimpo, padre de los dioses y de los hombres, y la zarigüeya india o la serpiente de cascabel, la gran madre de los indios!

6

Los cristianos se alegran de la vida tanto como los paganos, pero sus rezos de agradecimiento por el gozo de vivir van dirigidos hacia lo alto, hacia el padre celestial; y por el hecho de que los paganos dan las mismas gracias y alabanzas a lo creado, a la naturaleza, en vez de dirigirse a la «causa primera», son censurados por los cristianos, quienes hablan de «idolatría». Pero yo me pregunto: ¿acaso debo mi existencia a Adán, el primer hombre? ¿Lo venero como si fuera mi propio padre? ¿Y por qué no debería quedarme con lo creado? ¿Acaso no soy yo también una criatura? ¿No es acaso para mí –como ente individual y concreto, y que no tiene para nada sus orígenes en algo lejano– mi «causa última» una causa sumamente próxima y a la vez causa individual y concreta? ¿Acaso mi propio ser individual, inseparable e indistinguible de mí y de mi existencia, no se debe a otros seres individuales: a mis padres? Si me empeño en retrotraerme a las causas originarias, ¿no terminaría perdiendo por completo todo vestigio de mi existencia? ¿Es que no hay un punto límite, un punto donde ya no se puede seguir retrocediendo? El origen de mi existencia ¿no es algo absolutamente único e individual? ¿Acaso he sido concebido en el mismo año, justo a la misma hora, en el mismo estado de ánimo y, en definitiva, en las mismas condiciones internas y externas que mi hermano? ¿Acaso mi origen no es algo único e individual como sin ninguna duda lo es mi vida? ¿Debería acaso hacer lle-

gar mi amor de hijo hasta Adán? De ninguna manera; con todo el derecho y con religiosa veneración considero que la causa de mi existencia son los seres más próximos a mí: mis padres.

7

Solamente en el pensamiento, en la representación que el hombre se hace, existe una serie ininterrumpida de causas consideradas finitas, que antiguamente los ateos designaban como infinitas y los teístas como finitas; y lo mismo vale para el tiempo, en el que sin pausa y sin diferencia cada momento viene detrás de otro. Pero en la realidad la enojosa univocidad de esta serie causal desaparece y es sustituida por la diferencia y la individualidad de cada cosa, y cada una es algo completamente novedoso, autónomo, único, definitivo y absoluto. Sí, es cierto que esta agua que la religión natural consideraba divina es una sustancia compleja compuesta de hidrógeno y oxígeno, pero al mismo tiempo resulta ser una naturaleza nueva, sin igual, original y en la que las propiedades de sus dos elementos, aislados el uno del otro, desaparecen. Ciertamente la luz de la luna es derivada, aquella luz que el pagano en su ingenuidad religiosa venera como una luz que tuviera origen en sí misma, pero al mismo tiempo es distinta de la luz solar directa, se trata de una luz con características propias, modificada por la resistencia de la luna; una luz, en suma, que no existiría si no existiese la luna y que tiene en esta última su razón de ser. También es cierto que el perro, debido a su capacidad para vigilar, a su devoción por el hombre y a su fidelidad, es invocado por los parsis en sus oraciones como un ente benéfico y por tanto divino, y sin embargo se trata de una criatura natural, que no debe sus propiedades y su existencia a sí mismo; pero no es

menos cierto que es únicamente el perro y no otro ente el que posee esta venerabilidad. ¿Debería volverle la espalda al perro y dirigirme hacia la «causa primera y universal»? Sin embargo, la causa universal es sin distinción tanto la causa del perro, amigo del hombre, como la del lobo, su enemigo, y con cuya vida –la del lobo– debo acabar, a pesar de la causa universal, si quiero conservar mi propia existencia que tiene una mayor legitimidad.

8

La esencia divina que se pueda manifestar en la naturaleza no es otra cosa que la naturaleza misma que se manifiesta, se muestra y se impone al hombre como un ente divino. Los aztecas tenían, entre otros muchos dioses, también a un dios[3] de la sal. Este dios de la sal nos desvela de forma patente la esencia del dios de la naturaleza en general. La sal (sal gema) representa para nosotros en sus diversas utilizaciones de tipo económico, medicinal y tecnológico, el aspecto útil y beneficioso de la naturaleza que tan señalado ha sido por los teístas. En la impresión que nos produce en los ojos y en el ánimo por sus colores, su esplendor y su transparencia, representa para nosotros la belleza; por su estructura y forma cristalina representa la armonía y la simetría; al estar formada por elementos opuestos puede representar para nosotros la conexión de los elementos de la naturaleza formando un todo, una conexión que los teístas han tomado siempre por una prueba irrefutable de la existencia de un regente de la naturaleza distinto de ella porque, por desconocimiento de la misma, ignoraban que precisamente son los elementos y las sustancias opuestas las

3. O, más exactamente, una diosa, pero ahora eso da lo mismo.

que se atraen entre sí y se unen sin ninguna intervención externa. Pero entonces, ¿qué es el dios de la sal? ¿Es quizá el dios cuya esfera, cuyo existir, cuya revelación, cuya virtud y cuyas propiedades están contenidas en la sal? Pues no se trata más que de la sal misma, la sal por cuyas propiedades y por cuya virtud se le aparece al hombre como un ente divino, es decir, beneficioso, espléndido, precioso y admirable. Homero califica expresamente a la sal de «divina». Así pues, al igual que el dios de la sal no es más que la impresión y la expresión de la divinidad o de la naturaleza divina de la sal, también el dios del mundo, o de la naturaleza en general, es únicamente la impresión y la expresión de la divinidad de la naturaleza.

9

La creencia de que en la naturaleza se expresa un ente distinto de la naturaleza misma, de que la naturaleza es penetrada y dominada por un ser diferente a ella es una creencia exactamente idéntica a aquella por la cual espíritus, demonios o diablos se hacen manifiestos, al menos en determinadas ocasiones, a través del hombre al que poseen; de hecho, según esta creencia, la naturaleza es poseída por un ente extraño, por una especie de espíritu. Y se puede decir sin ningún reparo que mirándolo así, la naturaleza es verdaderamente poseída por un espíritu, pero este espíritu es el del hombre, es su propia fantasía, su propia alma que involuntariamente se introduce en la naturaleza y hace de ella un símbolo y un reflejo de su propia esencia humana.

10

No es que la naturaleza sea sólo el primer y originario objeto de la religión sino que es su principio genera-

dor más seguro, su subsuelo permanente aun si no se hace obvio. La creencia de que Dios, presentado como un ser sobrenatural y distinto de la naturaleza, tenga una existencia independiente de la del hombre y de que sea, como dicen los filósofos, un ente objetivo tiene su raíz en el hecho de que originariamente el ente objetivo y que existe aparte del hombre, esto es, el mundo, la naturaleza, es considerado Dios. La existencia de la naturaleza no se basa de ninguna manera (como se engaña el teísmo) en la existencia de Dios, sino justamente todo lo contrario: la existencia de Dios, o mejor dicho, la creencia en su existencia tiene su único fundamento en la existencia de la naturaleza. Tú estás obligado a creer que Dios es un ser existente porque te ves obligado por la naturaleza a reconocer que por encima de tu conciencia y de tu existencia está la suya, y el primer concepto base de Dios no es ningún otro sino este: el de que es un ser cuya existencia precede a la tuya; tu existencia presupone la suya. En otras palabras: cuando hablas de la existencia de Dios como algo ajeno al corazón y al raciocinio del hombre, como algo que exista y esté independientemente de que exista o no el hombre, piense o no en Dios, sienta o no anhelos de él, en realidad no estás hablando de otra cosa que de la naturaleza, cuya existencia no se apoya en la del hombre y mucho menos en los racionamientos del intelecto humano. Los teólogos, especialmente los racionalistas, propugnan que el principal honor de Dios viene dado por el hecho de que tiene una existencia autónoma respecto del pensar humano, y además, reflexionando, llegan a la conclusión de que también las divinidades de los ciegos paganos (las estrellas, las piedras, los árboles, los animales) cuentan con una existencia de este tipo; por lo que en este sentido el Dios de los teólogos y el Apis de los egipcios no se diferenciarían: ambos cuentan con

una existencia independiente del pensamiento de sus cultores.

11

Las propiedades que constituyen y expresan la diferencia entre la esencia divina y la esencia humana, o por lo menos el individuo humano, consideradas de forma originaria o en su principio, no son otra cosa que propiedades de la naturaleza. Dios es el ser más poderoso, o mejor dicho, es todopoderoso, lo que quiere decir que es capaz de realizar todo aquello que para el hombre resulta imposible, y cuyas fuerzas son infinitamente superiores a las humanas suscitando así en el hombre el humillante sentimiento de su limitación, de su impotencia, de su nulidad. «¿Acaso puedes –le dice Dios a Job– atar los lazos de las Pléyades o soltar las ataduras de Orion? ¿Parten los rayos a tus órdenes diciéndote: aquí estamos? ¿Das tú al caballo su bravura? ¿Quizá por tu consejo vuela el halcón? ¿Es que tu brazo es igual al de Dios y tu voz la misma con la que él truena?» No, no tiene este poder el hombre; la voz humana no se puede comparar con el trueno. Pero ¿qué potencia se manifiesta en la violencia del trueno, en la bravura del caballo, en el vuelo del halcón y en el curso inasible de las Pléyades? El poder de la naturaleza[4]. Dios es el ser eterno. Pero es

4. Sócrates rechazaba la física al considerarla una ocupación inútil y que excedía las fuerzas del hombre porque aunque se pudiera, por ejemplo, saber cómo se forma la lluvia nadie sería capaz de provocarla a su voluntad, así que él se ocupaba únicamente de materias humanas, morales, que pudieran ser traducidas a actos gracias al saber, lo cual significa: es humano aquello que el hombre es capaz de realizar, y sobrehumano o divino aquello de lo que es incapaz. Así es por lo que un rey cafre decía que ellos creían en un poder invisible que unas veces les hacía el bien y otras el mal, que provocaba el viento, el trueno y el relámpago, y que tal poder creaba todo aquello que no podían igualar. También un indio le decía a un misionero: «¿Eres capaz de hacer que

precisamente en *La Biblia* donde aparece escrito: «Pasa una generación y después viene otra pero la tierra permanece eterna». En el *Zend-Avesta,* el sol y la luna, debido a su continua presencia, son expresamente llamados «inmortales». Y un inca del Perú le dijo a un sacerdote dominico: «Tú rezas a un dios que murió en una cruz; en cambio yo rezo al sol, que no muere nunca». Dios es el ser infinitamente bueno «porque hace salir el sol tanto sobre los buenos como sobre los malvados, y hace que llueva tanto sobre los justos como sobre los injustos»; pero el ente que no diferencia entre buenos y malos, y justos e injustos, que no distribuye los bienes de la vida basándose en méritos de tipo moral y que, en general, da la impresión de ser un ente bueno justamente porque sus virtudes (por ejemplo, la luz del sol y el agua de la lluvia, que aportan reposo) son la fuente de las sensaciones más beneficiosas, este ente, digo, es justamente la Naturaleza. Dios es el ser universal siempre idéntico a sí mismo, pero siempre idéntico a sí mismo es también el sol que ilumina a todos los hombres y a todos los seres de la tierra o del mundo (porque «la tierra», originariamente y en todas las religiones es también «el mundo»); es siempre el mismo el cielo que nos cubre a todos, es siempre la misma la tierra que nos sostiene. «Que haya sólo un dios –dice Ambrosio– está probado por la naturaleza común, porque sólo hay un mundo». «Igual que el sol, la luna, el cielo, la tierra y el mar son comunes a todos los hombres –dice Plutarco– pero para unos se llaman de una manera y para otros de otra; así hay un solo espíritu que gobierna el universo y que sin embargo tiene nombres distintos y recibe diferentes cultos». Dios no es «un ente que habita en templos levantados por la mano del hombre»,

la hierba crezca? No creo, y nadie es capaz de hacerlo salvo el gran Manitú». Se ve, por tanto, que el concepto fundamental de Dios entendido como un ser distinto del hombre no es otra cosa que la naturaleza.

pero tampoco lo es la naturaleza. ¿Quién puede retener la luz, el cielo y el mar en los distintos habitáculos humanos? Los antiguos pueblos persas y germanos rendían culto sólo a la naturaleza, pero no tenían templos. El adorador de la naturaleza se siente demasiado constreñido, siente que se ahoga en los espacios construidos y medidos con compás de un templo o de una iglesia; se siente en cambio a sus anchas únicamente bajo el cielo libre e ilimitado de la intuición sensible. Dios es el ser no determinable según dimensiones humanas, es el ser inconmensurable, infinito, o al menos así se le aparece al hombre. La obra alaba a su autor: la gloria del creador tiene su raíz exclusivamente en la magnificencia de la criatura. «¡Qué grande es el sol, pero cuánto más grande es aquel que ha creado el sol!». Dios es el ser supraterrenal, sobrehumano, supremo; pero también este ente supremo, por su origen y por su principio, no es otro que el ente supremo desde el punto de vista espacial y óptico: el cielo, con todo el esplendor con que aparece. Todas las religiones que tienen algo de ímpetu, por poco que sea, sitúan la sede de sus dioses en la región de las nubes, en el éter o en el sol, en la luna y en las estrellas y, finalmente, todos los dioses se pierden en la atmósfera azul del cielo. Y por cierto: el Dios de los cristianos tiene su sede, su base última, arriba, en el cielo. Dios es el ser misterioso e incomprensible, pero solamente porque para el hombre, y particularmente para el hombre religioso, la naturaleza es un ente misterioso e incomprensible. «¿Sabes tú cómo se difunden las nubes? –le pregunta Dios a Job– ¿Has llegado hasta el fondo del mar? ¿Has averiguado la anchura de la tierra? ¿Acaso has visto de dónde proviene el granizo?» En fin: Dios es el ser superior al arbitrio humano, no perturbado por las necesidades y las pasiones de los hombres, eternamente igual a sí mismo, que actúa según leyes invariables, que man-

tiene en vigor de manera inalterable a través de todas las épocas aquello que una vez estableció. Pero ¿qué ente es este que con todas sus transformaciones se mantiene siempre igual, de forma regular, inexorable, indiferente y no sujeta a los cambios del arbitrio, sino la naturaleza?[5]

12

A Dios entendido como el artífice de la naturaleza se le representa como un ente distinto de esta; pero lo que este ente contiene y expresa, el verdadero contenido del mismo, es únicamente la naturaleza. «Por sus frutos los conoceréis», se dice en *La Biblia,* y el apóstol Pablo nos remite expresamente al mundo como la obra por la cual se puede conocer la existencia y la esencia de Dios, porque lo que uno crea contiene la esencia de su creador, muestra lo que él es y cuáles son sus poderes. Acerca de Dios visto sólo como artífice o causa de la naturaleza (y por tanto no como un ser moral y espiritual, sino sólo natural y físico) no se nos ha ocurrido pensar más que lo que hay de él en la naturaleza. Un culto que se dirija a Dios entendido únicamente como artífice de la naturaleza, sin extenderse a determinaciones de otro tipo derivadas del hombre y sin que se le suponga un legislador político y moral, esto es, humano, será un culto dedicado

5. Todas las propiedades cuyo origen está únicamente en la intuición de la naturaleza pasan a ser más tarde propiedades abstractas, metafísicas, como por otra parte la misma naturaleza pasa a ser un ente abstracto para la razón. Desde esta perspectiva desde la cual el hombre olvida que Dios ha tenido su origen en la naturaleza, y desde la cual Dios ya no es un ente de la intuición, de la sensibilidad, sino un ente pensado, se puede afirmar: el dios no antropomórfico, ese dios distinto del propiamente humano no es otra cosa que la esencia de la razón. Esto, en cuanto a la relación entre el presente trabajo y el *Lutero* y *La esencia del cristianismo. Sat sapienti* [A buen entendedor pocas palabras bastan].

exclusivamente a la naturaleza. Es verdad que el artífice de la naturaleza está dotado de intelecto y de voluntad, pero lo que esta voluntad quiere y lo que este intelecto piensa es justamente aquello para lo que no sirven ni voluntad ni intelecto y para lo que es suficiente con fuerzas e impulsos meramente mecánicos, físicos, químicos, vegetales y animales.

13

De la misma manera que no son productos del intelecto ni de la voluntad la formación del feto en el interior de la madre, los movimientos del corazón, la digestión y demás funciones orgánicas, la naturaleza en general no es el producto de un ente espiritual, es decir, de un ser con voluntad y sapiente o pensante. Si la naturaleza hubiera tenido su origen en un espíritu, y consecuentemente fuera una manifestación de tal espíritu, todas las actividades de la naturaleza, incluso las más recientes, serían productos espirituales, apariciones de espíritus. Si uno acepta las premisas también debe aceptar luego la conclusión: un comienzo sobrenatural necesariamente exige una continuación sobrenatural. De hecho, el hombre hace que sean la voluntad y el intelecto las causas de la naturaleza cuando esa serie causal dependiente del intelecto y de la voluntad escapa al intelecto humano, cuando el hombre intenta explicárselo todo con razonamientos, cuando ni sabe ni entiende nada de causas naturales y cuando, como consecuencia, hace derivar de Dios o de espíritus subordinados a él hasta los fenómenos naturales más cotidianos y concretos como por ejemplo los movimientos de los astros, para él incomprensibles. Pero si actualmente el fulcro de la tierra o de los astros no es la todopoderosa palabra de Dios y sus movimientos no se deben a motivos espirituales o angélicos

sino mecánicos, también la causa, y la primera causa de estos movimientos, tendrá que ser necesariamente mecánica o, más generalmente, natural. Hacer derivar a la naturaleza de la voluntad y del intelecto, o de modo más general, del espíritu, significa hacer que el salvador del mundo nazca por obra del Espíritu Santo de una mujer virgen, significa convertir el agua en vino, conjurar a las tempestades por medio de palabras, hacer que con estas las montañas se desplacen, devolver la vista a los ciegos. ¡Pero qué estupidez y qué pobreza mental eliminar las causas subordinadas, las *causas secundas* de la superstición, esto es, los milagros, los diablos, los espíritus, como accionadores de los fenómenos naturales y conservar intacta la *prima causa*, la causa primera de toda superstición!

14

Varios padres de la Iglesia han llegado a afirmar que el hijo de Dios no era un producto de la voluntad sino de la esencia o de la naturaleza de Dios, que el producto natural estaba antes que el de la voluntad y que, por tanto, el acto por el que Cristo fue concebido precedió, en cuanto acto esencial o natural, al acto de la creación entendido como acto de voluntad. De este modo la verdad de la naturaleza se afirma incluso por encima del Dios sobrenatural, a pesar de que suponga una contradicción absoluta respecto de la esencia y de la voluntad divinas. El acto de la concepción es establecido antes que el de la voluntad; la actividad de la naturaleza está así antes que la actividad de la conciencia y de la voluntad. Lo cual es perfectamente verdadero. La naturaleza debe tener una existencia anterior a la de aquello que se diferencia de ella y a la cual opone a sí como un producto del querer y del pensar. Pasar de la insensatez a la inteli-

gencia es la vía que conduce a la sabiduría, pero pasar de la inteligencia a la insensatez es el camino que conduce directamente al manicomio de la teología. Hacer, no que el espíritu surja de la naturaleza sino, al contrario, que la naturaleza surja del espíritu equivale a poner el tronco sobre la cabeza en lugar de la cabeza encima del tronco. Lo ulterior o superior presupone lo anterior o inferior, no a la inversa[6], por la sencilla razón de que lo superior debe tener cualquier cosa inferior a sí para poder ocupar un puesto más elevado, y cuanto más elevado es un ente tantas más cosas deberá presuponer. El ente superior no es el primer ser sino el que llega más tarde que todos los demás, el que llega el último, el más dependiente y que tiene más necesidades, el que está constituido por un mayor número de partes; y, por esta misma razón, en la historia de la formación de la Tierra las rocas más duras y pesadas no fueron las primeras y más antiguas, como la pizarra y el granito, sino las más tardías, las últimas en aparecer, como el basalto y la lava compacta. Un ser que tuviera el honor de no presuponer nada tras de sí tendría también el honor de no ser nada. Pero también es verdad que los cristianos son grandes expertos en el arte de convertir la nada en algo.

15

«Todas las cosas provienen y dependen de Dios», dicen los cristianos en consonancia con su pía fe, pero en seguida añaden en armonía con su impío intelecto y de forma indirecta: «Dios es sólo la causa primera, pero después de él viene la infinita legión de las divinidades su-

6. Podría ocurrir así desde el punto de vista de la lógica, pero nunca desde el punto de vista de la génesis auténtica.

balternas, el regimiento de las causas intermedias». Y resulta que dichas causas intermedias son las únicas causas reales y eficaces, las únicas objetivas y sensibles. Un dios que no abata al hombre con las flechas de Apolo, que no sacuda su ánimo con el relámpago y el trueno de Júpiter, que no haga la vida imposible a los obstinados pecadores con cometas y otros fenómenos ígneos, que con su «propia» mano no haga que el hierro sea atraído por el imán, mano que no provoque el flujo y reflujo de las mareas y no proteja a la tierra firme de las embestidas de las aguas, siempre a punto de desencadenar un nuevo diluvio; un Dios, en una palabra, excluido del reino de las causas intermedias es únicamente una causa nominal, un inocuo y poco pretencioso parto de nuestra mente, una simple hipótesis que resuelva una dificultad teórica y que explique el primer inicio de la naturaleza, o mejor dicho, de la vida orgánica. Porque la aceptación de un ente distinto de la naturaleza que explique la existencia de la misma tiene su raíz, en última instancia, ni más ni menos que en la incapacidad (aunque sólo relativa y subjetiva) de explicar la vida orgánica y particularmente la humana como un hecho natural; de hecho el teísta lo que hace es transformar su propia incapacidad de entender la vida como una manifestación de la naturaleza en una incapacidad de la naturaleza para generar ella misma la vida, convirtiendo así las limitaciones de su intelecto en limitaciones de la naturaleza.

16

Creación y conservación son inseparables; por tanto, si nuestro creador es un ente distinto de la naturaleza, si es un dios, será él también quien nos conserve, y para nada nos servirán entonces el aire, ni el calor, ni el agua, ni el pan: únicamente nos será de utilidad Dios. «En él

vivimos, obramos y somos». «No sólo el pan –dice Lutero– sino también la palabra de Dios nutre el cuerpo de forma natural, la cual crea y conserva todas las cosas (Heb, 1)». «Cuando hay pan, él (Dios) o nutre a través del pan o nutre junto al pan de modo que no sea perceptible a la vista y se piense que es el pan el que realiza esto. Pero cuando no hay pan, en su ausencia nos alimenta solamente a través de su palabra del mismo modo a como lo hace bajo la forma del pan». «Todas las criaturas juntas son larvas y sombras de Dios, quien pretende que ellas actúen con él y colaboren en su creación, cosa que él por otra parte, podría realizar, y realiza también sin su auxilio». Pero si resulta que no es la naturaleza quien nos conserva la vida sino Dios, entonces la naturaleza es sólo un mero camuflaje de la divinidad, y por consiguiente, un ente superfluo y aparente, como por otra parte Dios es un ente superfluo y pura apariencia si quien nos conserva la vida es la naturaleza. Sin embargo, resulta evidente e irrefutable que debemos nuestra conservación exclusivamente a los efectos, a las cualidades y a las fuerzas características de los entes naturales, y llegados a este punto nos vemos no sólo autorizados sino obligados a concluir que debemos nuestro origen únicamente a la naturaleza. Estando situados en el interior de la naturaleza ¿deberíamos poner fuera de ella nuestro inicio, nuestro origen? Vivimos en la naturaleza, con la naturaleza y de la naturaleza ¿y no vamos a provenir de ella? ¡Menuda contradicción!

17

La tierra no siempre ha sido como es ahora; al contrario, ha llegado hasta el estado en que ahora se encuentra tras una serie de evoluciones y revoluciones, y la geología ha descubierto que a lo largo de estos diferentes

estadios evolutivos existieron muchas especies vegetales y animales que ahora ya no existen y que quizá tampoco existieran ya en épocas anteriores a esta[7]. Así, hoy ya no existen trilobites ni encrimites ni ammonites, no hay pterodáctilos ni ictiosaurios ni plesiosaurios, ni tampoco megaterios ni dinoterios. Pero ¿cuál es la razón de ello? Evidentemente, que no han subsistido las razones que hacían posible su existencia. Y si la extinción de una vida va a la par con la extinción de las condiciones que la hicieron posible, también el comienzo, la génesis de estas vidas, tendrá que haber coincidido con la génesis de sus condiciones. Y ahora que los vegetales y los animales vienen al mundo sólo por generación orgánica (esto es inobjetable, al menos para las especies superiores) podemos ver que basta con la presencia de sus condiciones vitales peculiares para que por todas partes, de un modo extremamente singular y todavía no explicado, vegetales y animales se presenten ante nuestros ojos en cantidades innumerables. En la base del desarrollo de la naturaleza, en la génesis de la vida orgánica, no debemos pensar un acto aislado, un acto inmediato a la génesis de las condiciones vitales, sino más bien el acto o el momento en el cual la temperatura, el aire, el agua, o más ampliamente la Tierra, asumió una determinada disposición, y el oxígeno, hidrógeno, carbono y nitrógeno se unieron en esas precisas combinaciones que produjeron la existencia de la vida orgánica; y debemos también

7. No termino de poder aceptar la tesis de que la vida orgánica se haya desarrollado según una progresión rígida, es decir, que en determinadas épocas hayan existido solamente caracoles, conchas u otros animales de rango aún inferior, o que hayan existido sólo peces o sólo anfibios. Por lo demás, esta tesis ha encontrado validez sólo en lo referente a la formación arenaria, si se confirman los descubrimientos de huesos y dientes de mamíferos terrestres en las formaciones de carbón fósil.

pensar en el momento en el cual todos estos elementos se unieron a un tiempo para formar cuerpos orgánicos. Así pues, si por la fuerza de la propia naturaleza, a lo largo de los tiempos, la Tierra ha evolucionado y se ha cultivado de tal forma que haya finalmente tomado unas características que la hagan compatible con la existencia del hombre y afín a la naturaleza humana, si hasta ha asumido, por así decirlo, un carácter humano, está la Tierra en condiciones de generar con sus propias fuerzas al hombre.

18

El poder de la naturaleza no es ilimitado como la omnipotencia divina, lo que es decir como el poder de la imaginación del hombre: la naturaleza no está en disposición de realizar cualquier cosa a placer en cualquier momento y bajo cualquier circunstancia. Todo lo que ella crea y produce está ligado a ciertas condiciones. Por tanto, el hecho de que ahora la naturaleza no pueda seguir produciendo organismos sin fecundación ni engendramiento no quiere decir, ni mucho menos, que en un tiempo pasado no pudiera haberlo hecho. El carácter que tiene la Tierra actualmente es sumamente estable, ahora se ha calmado; la época de las revoluciones telúricas ha pasado. Los volcanes no son otra cosa que unos pocos casos de agitación que no tienen trascendencia alguna para la masa terrestre y que, por tanto, para nada perturban el orden existente. Quizá el mayor fenómeno volcánico que haya registrado la memoria del hombre sea la erupción del Jorulla en México, pero ello no fue nada más que un fenómeno local. Y de igual modo que sólo en épocas extraordinarias el hombre se arma de fuerzas extraordinarias, y sólo en épocas sobremanera agitadas y activas es capaz de llegar a realizar lo que en

otras circunstancias le resultaría absolutamente imposible (igual que las plantas únicamente en determinados periodos, como los de la germinación, la floración y la fecundación, producen calor quemando carbono e hidrógenos y, en suma, realizan una función animal –*se fait animal*: *Dumas* [se hace animal, según Dumas*]–) igualmente la Tierra reunió las fuerzas necesarias para la producción zoológica en las épocas de sus revoluciones geológicas, cuando todas sus energías y todos sus elementos llegaron a su máxima fermentación, a su máxima efervescencia, a su máxima tensión. Nosotros sólo conocemos la naturaleza en su actual *status quo*: ¿cómo vamos por lo tanto a ser capaces de concluir que aquello que ahora no se dé en la naturaleza es que no se ha dado nunca, ni siquiera en épocas completamente distintas a esta y con un cuadro de condiciones y de situaciones del todo diferentes al actual?[8]

19

Los cristianos siempre han mostrado gran estupor por el hecho de que los paganos dirigieran su culto hacia entes que, considerados divinos, eran derivados, es decir,

---

8. Evidentemente no es mi intención con estas pocas y tan simples palabras haber llegado al fondo del gran problema que supone la formación de la vida orgánica, pero con lo dicho es suficiente para el tema que pretendo, ya que lo que me interesa es únicamente dar la prueba indirecta de que la vida no puede tener un origen distinto de la naturaleza. En lo referente a las pruebas directas recabadas por las ciencias naturales estamos aún bastante lejos de haber llegado a la respuesta definitiva, pero en comparación con épocas pasadas se ha avanzado muchísimo, sobre todo gracias a la recientísima demostración de la identidad de los fenómenos inorgánicos y orgánicos. Con todo, hemos avanzado lo suficiente para poder estar plenamente convencidos del origen natural de la vida, aunque el modo concreto como dicho origen haya acontecido nos sea todavía ignoto, y aunque nos lo siguiera pareciendo en el futuro.

*Jean-Baptiste-André Dumas (1800-1884), químico francés, pionero en química orgánica y especialmente en análisis orgánico [N. del T.].

que habían tenido un origen: más bien tendrían que haber mostrado admiración, porque en la base de dicho culto subyacía una concepción de la naturaleza sumamente acertada. Tener origen significa individualizarse, origen e individualización son inseparables; los elementos o las fuerzas elementales que están en la base de la naturaleza desprovistos de origen son genéricos y carecen de individualidad; inoriginada es la materia. Pero el ente que se ha individualizado es cualitativamente superior y más divino que el que carece de individualidad. Es verdad que el nacimiento es oprobioso y la muerte dolorosa, pero quien no quiere ni comenzar ni terminar renuncia al rango de ser vivo. La eternidad excluye la vitalidad y viceversa. El individuo puede perfectamente presuponer un ente distinto de sí y destinado a crearlo a él, individuo, pero el ente creador, precisamente porque crea, no es superior sino inferior a lo creado. El ente creador puede que sea la causa de la existencia, y como tal es un ente primario, pero también es al mismo tiempo un mero medio, una mera materia, el principio de la existencia de otro ente y, por lo tanto, subordinado a este último. El bebé es la consumación de la madre, absorbe para su propio beneficio las fuerzas y la leche de la madre con la que llena sus carrillos, y sin embargo el bebé es su orgullo, ella lo antepone a sí misma, subordina su propia existencia y su propia salud a la existencia y a la salud del bebé; y entre los animales no es infrecuente que la madre sacrifique su propia vida en aras de la de su pequeño. La mayor afrenta para un ser es la muerte, pero la razón de ser de la muerte es la generación. Generar significa hacer que otro ser brote de uno, significa volverse común, perderse entre la muchedumbre, sacrificar en beneficio de otros la propia unicidad y exclusividad. Nada hay tan contradictorio, descabellado y absurdo como hacer que los entes naturales sean creados de un en-

te espiritual, supremo y absolutamente perfecto. Para ser consecuentes con esa forma de pensar, y teniendo en cuenta que la criatura es una imagen de su creador, los seres humanos no deberíamos venir al mundo desde un órgano tan vulgar y bajo como el útero, sino desde el más elevado ente orgánico: la cabeza.

20

Los antiguos griegos hacían derivar del Océano (el río o mar que rodeaba el mundo) todos los manantiales, las fuentes, los ríos, los lagos y los mares; y los antiguos persas sostenían que todos los montes de la Tierra provenían del monte Alborz. ¿Será quizá que el hacer derivar todos los entes de un ente perfecto es un razonamiento distinto del anterior o más inteligente? En absoluto: ambos están basados en una misma e idéntica mentalidad. Al igual que el Alborz es un monte exactamente igual a los montes nacidos de él, el ente divino considerado la fuente originaria de los entes derivados es un ente exactamente igual a estos y del mismo género; pero del mismo modo que el monte Alborz tiene un lugar muy particular entre todos los otros montes por el hecho de que él posee las propiedades del resto de forma eminente, es decir, en una medida en que la fantasía ha llegado más alto de lo que hubiera sido posible, llegando el ente originario hasta el cielo, a un nivel superior al del sol, al de la luna y al de las estrellas, el ente divino se distingue de todos los otros entes por el hecho de que posee todas sus propiedades en un eminentísimo grado, ilimitado e infinito. Pero si un agua primordial no ha podido ser la fuente de todas las otras aguas, ni un monte primordial ha podido ser el origen del resto de los montes de la Tierra, mucho menos podrá un ente primordial ser la fuente originaria de todos los entes del mundo. La

unidad es estéril: sólo es fecundo el dualismo, la oposición, la diferencia. Lo que genera los montes no es solamente algo diferenciado de estos, sino también algo cuyo interior es absolutamente heterogéneo, e, igualmente, lo que genera el agua no sólo son elementos distintos de esta sino que también tienen que ser distintos entre sí, e incluso opuestos. Como el espíritu, la agudeza, la sutileza y el buen juicio sólo se pueden desarrollar en el conflicto, también la vida surgió sólo a partir del conflicto de elementos, fuerzas y entes diversos, o mejor dicho, opuestos.

21

«¿Cómo iba a no poder oír quien ha creado el oído? Y quien ha creado el ojo, ¿cómo iba a no poder ver?» Esta deducción bíblica o teísta que hace un ente que oye y ve sobre el ente que oye y ve (dicho en nuestro moderno y filosófico lenguaje: deducción del ente espiritual y subjetivo hecha por un ente a su vez espiritual y subjetivo) se fundamenta en la misma base y dice exactamente lo mismo que decían los persas sobre los montes, haciéndolos derivar originariamente del monte Alborz, o que la explicación que daban los griegos a la génesis de los manantiales y de los ríos, remontándose al Océano, o la explicación bíblica de la lluvia como derivada de masas de aguas celestes acumuladas encima de las nubes o en su interior. El agua proviene del agua, pero de un agua infinitamente grande que todo lo abarca, los montes vienen de un monte, pero de un monte infinito que todo lo comprende; y del mismo modo el espíritu proviene del espíritu, la vida de la vida, el ojo del ojo, pero de un ojo, de una vida y de un espíritu infinitos y que todo lo contienen.

22

Cuando los niños preguntan de dónde vienen los bebés, solemos darles la «explicación» de que la comadrona los saca de una fuente en la que están nadando como peces. No otra es la explicación que la teología nos ofrece sobre el origen de los seres orgánicos, o en suma, naturales. Dios es la profunda o bella fuente de la fantasía en la cual están contenidas todas las realidades, todas las perfecciones, todas las fuerzas, todas las cosas que sin más ni más están ya listas nadando como pececillos; la teología es la comadrona que las saca de dicha fuente, pero el personaje principal, la naturaleza, la madre que ha parido con dolor a los bebés y que los ha llevado durante nueve meses bajo su corazón, queda absolutamente excluida en una explicación como esta que originariamente estaba destinada a los niños y que ahora resulta infantil. Es cierto que esta explicación es más bella, más cómoda, más sencilla, más fácil de entender y más convincente para las criaturas de Dios que la explicación natural, que logra pasar de la oscuridad a la luz sólo de forma gradual tras innumerables obstáculos. Pero también la explicación que nuestros inocentes padres daban a las granizadas, a las epidemias, a las sequías y a los truenos, remontándolos a magos, encantadores y brujas, es con mucho «más poética», más sencilla, y todavía hoy más convincente para los ignorantes que la explicación de dichos fenómenos por causas naturales.

23

«El origen de la vida es inexplicable e incomprensible»; así es. Pero esta incomprensibilidad no te da derecho a deducir las consecuencias supersticiosas que la teología saca de las lagunas del conocimiento humano; no

te da derecho a fantasear en el campo de las causas naturales, porque solamente puedes decir: «Yo no puedo explicar la vida desde estos fenómenos o causas naturales que me son conocidas o desde el modo como ahora me son conocidas»; y no puedes decir sin pretender haber agotado hasta la última gota del océano de la naturaleza que la vida no sea totalmente explicable a partir de la naturaleza. Esta incomprensibilidad no te da derecho a explicar lo inexplicable por medio de la suposición de seres inventados; no te da derecho a hacerte ilusiones y a engañarte a ti mismo y a los demás con una explicación que nada explica; no te da derecho a convertir tu «no-saber» de las causas naturales y materiales en un «no-ser» de dichas causas, a divinizar tu ignorancia, a personificarla y a objetivarla en un ser que debería sacarte de encima tal ignorancia, pero que en realidad no expresa más que la naturaleza de esa ignorancia tuya, que la ausencia de explicaciones positivas y materiales. Porque este ser inmaterial, incorpóreo o no corpóreo, no natural, no mundano, con el que tú te explicas la vida ¿qué otra cosa es, sino la precisa expresión de tu más evidente ignorancia de causas materiales, corpóreas, naturales, cósmicas? Pero en lugar de ser lo suficientemente honesto y humilde como para decir: «No sé el motivo, no puedo explicarlo, me faltan los datos, los materiales», tú, con ayuda de la fantasía, conviertes estos defectos, estas negaciones, estas definiciones de tu cabeza en seres positivos, en seres que son inmateriales, que no son por tanto materiales o naturales debido a que tú no conoces causas materiales o naturales. Por lo demás, la ignorancia se conforma con seres inmateriales, incorpóreos, no naturales, pero su inseparable compañera, la exuberante fantasía, que siempre tiene cosas que hacer únicamente con seres altísimos y supremos y máximos, eleva inmediatamente estas pobres produc-

ciones de la ignorancia al rango de seres sobremateriales y sobrenaturales.

24

La idea de que la naturaleza, el mundo en general, el universo tengan un comienzo real, y que por tanto haya habido un tiempo en que no existieran ni naturaleza, ni mundo, ni universo, es una idea mezquina que sólo parece evidente al hombre que tenga una idea mezquina y limitada del mundo; es una imaginación absurda y sin fundamento la imaginación de que alguna vez no haya existido nada real, absurda y sin fundamento porque el prototipo de toda realidad, de toda existencia efectiva es precisamente el mundo o la naturaleza. Todos los atributos o predicados de Dios, aquellos que hacen de él un ente objetivo y real, no son más que propiedades abstraídas de la naturaleza y que la presuponen y expresan, propiedades, por tanto, que quedan suprimidas si se suprime a la naturaleza. No obstante, también es cierto que si tú prescindes de la naturaleza, si tú anulas su existencia en el pensamiento o en la imaginación, esto es, si tú cierras los ojos, borras todas las imágenes definidas y sensibles de los objetos naturales, y en definitiva, si te representas la naturaleza de modo no sensible (no *in concreto*, como dicen los filósofos) se te aparece una esencia, un conjunto de propiedades restantes como «infinidad», «poder», «unicidad», «necesidad», «eternidad»; pero esta esencia que te queda después de haberle sustraído a la naturaleza todas las propiedades y los fenómenos que los sentidos puedan registrar no es más que la esencia extraída de la naturaleza, la naturaleza *in abstracto*, en el pensamiento. Y tu derivación de la naturaleza o el mundo desde Dios no es por tanto, a este respecto, más que la derivación de la esencia sensible y real de la naturaleza

desde su esencia abstracta, pensada, existente sólo en la representación, en el pensamiento; una derivación que te parece racional porque tú en el pensar consideras lo abstracto y lo universal como aquello que más afín es al pensamiento, y presupones por tanto que aquello que se le aparece como más alto y primario al pensamiento está antes que lo individual, que lo real, que lo concreto, por mucho que en el mundo real suceda exactamente lo contrario y la naturaleza sea anterior a Dios, lo concreto anterior a lo abstracto y lo sensible anterior a lo pensado. En la realidad, donde las cosas suceden naturalmente, la copia obedece al original, la imagen a la cosa, el pensamiento al objeto; pero en el campo sobrenatural y fantástico de la teología el original obedece a la copia, y la cosa a la imagen. «Es fantástico, –dice san Agustín– y sin embargo verdad que no podríamos conocer este mundo si no existiera, pero no podría existir si Dios no lo conociese», lo que quiere decir sin más: el mundo ha sido sabido y pensado incluso antes de tener existencia real; es más, existe porque ha sido pensado, el ser es una consecuencia del saber o del pensar, el original es una consecuencia de la copia, la esencia una consecuencia de la imagen.

25

Si se reduce el mundo o la naturaleza a normas abstractas, si se hace del mismo una cosa metafísica y por tanto un mero producto de la mente, y después se toma a este mundo abstracto por el real, pasa a ser una necesidad lógica el pensarlo como un mundo finito. El mundo no nos es dado a través del pensamiento, no por lo menos a través del pensar metafísico e hiperfísico que hace abstracción del mundo real y coloca en esta abstracción su auténtica y mayor esencia; nos es dado por medio de la vida, por la experiencia, por los sentidos. Para un en-

te abstracto, pensante, no existiría la luz, ya que dicho ser no tendría ojos, no existiría el calor, ya que no tendría sensaciones, no existiría para él, en suma, ningún mundo, porque no tendría órganos para percibirlo; no existiría en realidad absolutamente nada. El mundo nos es dado, por consiguiente, sólo debido al hecho de que nosotros no somos entes lógicos o metafísicos, debido a que somos entes de distinto tipo, a que somos algo más que únicamente lógicos y metafísicos. Pero precisamente este *plus* es lo que al pensador metafísico le parece un *minus*, esta negación del pensar le parece una negación absoluta. La naturaleza para él no es nada más que lo contrario, «lo otro que no es el espíritu». Y sólo de esa norma abstracta y negativa hace la determinación positiva, la esencia de la naturaleza; es por tanto una contradicción pensar que aquella cosa es un ente positivo, o más bien aquella no cosa que únicamente es la negación del pensar, aquella cosa que es pensada pero que es por naturaleza sensible, en contradicción con el pensar y con el espíritu. Para el pensador, el ente del pensamiento es el ente verdadero; es por lo tanto obvio que el ente que no sea un ente del pensamiento no sea tampoco verdadero, ni eterno, ni originario. Ya es una contradicción para el espíritu solamente pensar algo distinto a sí; sólo él está en armonía consigo mismo; está en su *esse* [ser] únicamente cuando piensa en sí mismo –punto de vista de la especulación–, o al menos –punto de vista del teísmo– cuando piensa un ente que no expresa otra cosa que la esencia del pensar, que es dado sólo por medio del pensar, que es por tanto en sí mismo sólo un ente, al menos pasivo, del pensamiento. Así la naturaleza desaparece en la nada. Pero queda el hecho de que ella «es», no obstante no pueda y no deba ser. ¿Y cómo actuará el metafísico para explicarse su propio existir? Mediante una obligada autoalienación, una autonegación, una autoab-

juración del espíritu aparentemente voluntaria, pero que está en realidad en contradicción con la esencia más íntima de sí mismo. Pero si desde el punto de vista del pensar abstracto la naturaleza se disuelve en la nada, desde el punto de vista de una cosmovisión verdadera es, en cambio, este espíritu creador del mundo el que desaparece en la nada. Desde este punto de vista todas las deducciones del mundo desde Dios, de la naturaleza desde el espíritu, de la física desde la metafísica, de lo real desde lo abstracto, se muestran como juegos lógicos.

26

La naturaleza es el primer y fundamental objeto de la religión, pero aquella, incluso cuando es directamente objeto de culto religioso (como en las religiones de la naturaleza), no es objeto en cuanto naturaleza, es decir, en la manera y sentido en que la contemplamos desde el punto de vista del teísmo o desde la filosofía y la ciencia. Más bien ocurre que la naturaleza es para el hombre, originariamente (esto es, cuando la mira con ojos religiosos), la misma cosa que él es: un ente personal, viviente y sintiente. El hombre primitivo no se distingue a sí mismo de la naturaleza, y por consiguiente tampoco distingue a la naturaleza de sí; por eso él considera elementos constitutivos del propio objeto a los sentimientos que un objeto natural le suscita. Las sensaciones e impresiones benéficas y buenas son causadas por un ente de la naturaleza bueno y benéfico; las sensaciones desagradables y malas (el bochorno, el frío, el hambre, el dolor, la enfermedad) provienen de un ente maligno o al menos de la naturaleza en estado de maldad, de hostilidad, de furia. Así, el hombre instintiva e involuntariamente (es decir, inevitablemente, aunque esta inevitabilidad sea únicamente relativa e histórica) convierte al ente natural en un ente del

alma, subjetivo, es decir, en un ente humano. No es de extrañar que posteriormente, incluso de modo explícito, con conocimiento y voluntad, lo convierta en un objeto de la religión, de la oración, esto es, en un objeto que pueda ser definido mediante el alma del hombre, mediante sus súplicas y muestras de devoción. Finalmente, el hombre consigue la condescendencia de la naturaleza y que esta se someta a él debido a que la ha asimilado a su alma y la ha sometido a sus propias pasiones. Además, el inculto hombre primitivo no sólo otorga a la naturaleza motivaciones, impulsos y pasiones humanas sino que llega a ver en los cuerpos naturales hombres reales. De este modo los indios del Orinoco toman al sol, a la luna y a las estrellas por hombres –«esos de ahí arriba», dicen, «son hombres como nosotros»–, los patagónicos consideran a las estrellas «indios ancestrales», los groenlandeses tienen la creencia de que el sol, la luna y las estrellas son sus antepasados, que en ocasiones extraordinarias llegaban a ser trasladados al cielo. Del mismo modo, creían los antiguos mexicanos que el sol y la luna, a los que veneraban como a dioses, fueron un día seres humanos. De este modo se confirma la afirmación de *La esencia del cristianismo* de que el hombre en la religión se adora sólo a sí mismo, de que su dios no es más que su propia esencia de hombre; se confirma el hecho de que en las más toscas y bajas formas de religión el hombre adora las cosas más lejanas y desemejantes a sí: estrellas, piedras, árboles, incluso las pinzas de los cangrejos o las conchas de los caracoles, porque únicamente adora cosas en las que se transfiere a sí mismo pensando que son seres como él, o que al menos les corresponde una semejanza con lo que él mismo es. La religión muestra, por tanto, la curiosa, pero muy considerable e inevitable contradicción por la cual, mientras desde el punto de vista teísta o antropológico la esencia humana es adorada como divina porque

parece una esencia distinta del hombre y no humana, por el contrario, desde la perspectiva naturalista, el ente no humano es adorado como a un ente divino precisamente porque parece humano.

27

La variabilidad de la naturaleza, particularmente en los fenómenos que más dejan sentir en el hombre la dependencia que tiene de ella es la principal razón por la que la misma se muestre ante el hombre como un ente humano y arbitrario, y llegue a ser para él objeto de culto religioso. Si el sol se encontrara siempre fijo en el cielo no se habría llegado a encender en el hombre el fuego de la pasión religiosa. Sólo cuando el sol desapareció ante sus ojos y la noche hubo impuesto su horror al hombre, y de nuevo se le volvió a aparecer en el cielo, sólo entonces se postró humilde de rodillas ante él, invadido por la alegría de su inesperado regreso. Así, los antiguos apalaches de la Florida saludaban la salida y la puesta de sol con cantos de alabanza y al mismo tiempo rezaban para que regresara a su debida hora y pudieran gozar de su luz. Si la tierra diera frutos continuamente, sin interrupción ¿qué motivo habría para las celebraciones religiosas de la siembra y de la cosecha? Sólo debido a que una vez abre su seno y otra vez vuelve este a agotarse aparecen sus frutos como obsequios voluntarios que obligan al agradecimiento. Solamente la variación de la naturaleza hace al hombre inseguro, humilde, religioso. Ignoro si mañana el tiempo me será beneficioso, si podré cosechar lo que siembro; tampoco puedo contar ni insistir en los frutos de la naturaleza como si fueran un tributo que se me debe o fueran a sucederse invariablemente. Pero allí donde no llega la certeza matemática (aún en nuestros días, en muchos débiles de mente) se

alza la teología. «Religión» es la creencia en lo necesario (y en determinados casos, en lo ocasional) como algo arbitrario, voluntario. El credo opuesto, el credo de la irreligiosidad y del ateísmo lo expresa, por el contrario, el cíclope de Eurípides cuando dice: «Y la tierra por fuerza, quiera o no quiera, dando a luz hierba ceba mi ganado».

28

El sentimiento de dependencia de la naturaleza en unión con la representación de esta como un ente personal que actúa con arbitrariedad es el motivo de los sacrificios, los actos más sustanciales a las religiones de la naturaleza. Siento la dependencia de la naturaleza sobre todo en la necesidad misma que tengo de ella. Esta necesidad es el sentimiento y el signo de mi «no ser» nada sin ella; pero inseparable de la necesidad se encuentra el sentimiento opuesto, el sentimiento de mi ser individual, fundamento* de mi independencia al ser distinto de la naturaleza. De ahí que la necesidad sea timorata, humilde, religiosa y el gozo sea orgulloso, no tenga en consideración a ningún dios, sea irrespetuoso, frívolo. Y la frivolidad, o al menos la irreverencia del gozo, es una necesidad útil al hombre, una necesidad sobre la que se asienta su propia existencia; una necesidad que sin embargo está en directa contradicción con el respeto teórico hacia la naturaleza como un ser viviente, egoista, sensi-

* Es la traducción del término Grund (base, fundamento, motivo) que aparece en la versión A. En versiones posteriores (variantes B y C) Feuerbach lo sustituye por el término Genuß (gozo, deleite) con lo cual la traducción quedaría: «...pero inseparable de la necesidad se encuentra el sentimiento opuesto, el sentimiento de mi ser individual, el gozo de mi independencia al ser distinto de la naturaleza». Sólo así se entiende correctamente lo afirmado a continuación cuando habla del «gozo». [N. del T.].

ble (en el sentido humano) y que al igual que al hombre, le agrada muy poco el permitir que le quiten nada. Por eso el sacar provecho de la naturaleza se le aparece al hombre, por así decirlo, como una infracción, como una apropiación de la heredad ajena, como un sacrilegio. De ahí que para tranquilizar su conciencia y, según su concepción, a lo ofendido trate de mostrar que lo que ha tomado ha sido por necesidad y no por capricho, que haga desaparecer su gozo y dé a cambio al objeto ofendido algo propio como pago. Así, según los griegos, cuando se talaba un árbol, su alma, la dríade, se lamentaba de dolor y le imploraba al destino venganza contra el culpable. Por la misma razón, ningún romano se hubiera atrevido a talar ningún bosquecillo de su hacienda sin sacrificar un cerdo joven para el dios o la diosa del boscaje, a modo de reconciliación. Al igual que los ostjaken en Siberia occidental, los cuales cuando mataban a un oso colgaban la piel de un árbol, le tributaban toda clase de reverencias y se disculpaban lo mejor que podían ante el oso por haberle dado muerte. «Creen con estos modos de cortesía ahuyentar los daños que el espíritu del animal les pueda causar». Así es como se reconcilian, con parecidas ceremonias, algunas tribus de América del Norte con los manes de los animales que han matado. Igualmente, para nuestros antepasados el aliso era un árbol sagrado, y cuando tenían que talarlo debían rezar antes esta oración: «Señor aliso, déme un poco de su madera, que después yo también le daré algo de la mía cuando crezca en el bosque». Como los filipinos, que rogaban a los valles y a los montes cuando querían viajar a través de ellos, y sostenían que era delito talar cualquier árbol viejo. Y el brahmán apenas se atreve a beber agua y a pisar la hierba, porque con cada pisada y con cada trago llega a causar dolor y muerte a seres sensibles, vegetales y animales, y por eso debe hacer penitencia «para expiar la

muerte de las criaturas a las cuales, sin darse cuenta, podría aniquilar durante el día o la noche»[9].

29

En el sacrificio se concentra y adquiere forma toda la esencia de la religión. El fundamento del sacrificio es el sentimiento de dependencia: el miedo, la duda y la incertidumbre en cuanto al futuro, el remordimiento por el pecado cometido; pero el resultado, el fin del sacrificio, es el sentimiento de autoconfianza: el valor, el gozo, la certeza del éxito, la libertad y la felicidad. En el sacrificio me muestro como siervo de la naturaleza, pero tras el sacrificio me muestro como señor de la naturaleza. El sentimiento de dependencia respecto a la naturaleza es por eso, ciertamente, la causa de la religión; pero la superación de tal dependencia, la libertad respecto a la naturaleza es la finalidad de la religión. O también: la divinidad de la naturaleza es con seguridad la base, el fundamento de la religión (y por cierto, de todas las religiones, incluida la cristiana) pero el fin último de la religión es la divinidad del hombre.

30

La religión tiene su propia condición de dilema o contradicción entre querer y poder, desear y alcanzar, intención y resultado, representación y realidad, pensar y ser. En el querer, desear, representar, el hombre es ili-

9. Y aquí se incluyen también todos los ritos que en las religiones antiguas el hombre de la naturaleza debía observar para no ofenderla ni herirla. Así por ejemplo, a ningún siervo de Ormuz le era permitido pisar la tierra con los pies descalzos, porque la tierra era sagrada, y a ningún griego (Hesíodo) atravesar un río sin haberse lavado las manos.

mitado, libre, todopoderoso: es Dios; pero en el poder, en el alcanzar, en la realidad, es condicionado, dependiente, limitado: es hombre, hombre en el sentido de ser finito, opuesto a Dios. «El hombre propone y Dios dispone». «El hombre hace proyectos y Zeus los realiza como le viene en gana». El pensar, el querer, es mío; pero aquello que quiero y pienso no es mío, está fuera de mí, no depende de mí. A la resolución de esta contradicción es a lo que la religión tiende, es su propósito; y precisamente el ente en el que se ha resuelto, en el cual lo posible según mis deseos y representaciones pero imposible según mis fuerzas resulta posible, o mejor dicho real, este ente, digo, es el ente divino.

31

Aquello que es independiente del querer y del saber del hombre es el objeto característico, original y verdadero de la religión: lo perteneciente a Dios. «Yo he plantado –dice el apóstol Pablo–, Apolo ha regado, pero Dios ha concedido el crecimiento. Así, no es ni quien ha plantado ni quien riega el que hace que algo crezca, sino que es Dios». Y Lutero: «Debemos... alabar y agradecer a Dios el que permita que la semilla crezca, y reconocer que no es debido a nuestro trabajo sino por bendición y regalo suyos que crezca la semilla, y el vino, y toda clase de frutos que comemos y bebemos y de los que todos tenemos necesidad». Y dice Hesíodo que el campesino diligente llega a cosechar con abundancia si Zeus le concede esa dicha. Trabajar duro, sembrar y regar la simiente dependen de mí, pero no el que crezca. Eso está en manos de Dios; lo cual significa: «Todo es por obra y gracia de Dios». Pero, ¿qué es Dios? En origen, nada más que la naturaleza o que la esencia de la naturaleza, pero como objeto de la oración, como un ser exorable y por consi-

guiente dotado de voluntad. Zeus es la causa o la esencia de los fenómenos meteorológicos, pero en esto no reside todavía su carácter divino o religioso: también el no creyente tiene su explicación para los fenómenos como la lluvia, el trueno y la nieve. El es Dios debido a que es el señor de los fenómenos meteorológicos, a que estos fenómenos de la naturaleza se deben a discreción suya, son sus actos de voluntad, se dan él mediante. Aquello que es independiente de la voluntad del hombre lo sitúa la religión al lado del objeto (y así, objetivamente) de la voluntad de Dios, y al lado del hombre (así, subjetivamente) pero dependiente de sus oraciones, porque aquello que dependa de la voluntad, algo que sea modificable, exorable, es objeto de las oraciones. «Los propios dioses son flexibles. Incluso a ellos puede aplacárseles con el humo de los sacrificios y con votos de humildad, con libaciones y con victimas».

32

Es objeto de la religión sólo, o principalmente, lo que es objeto de los fines y de las necesidades humanas, al menos una vez que el hombre se ha elevado por encima de la ilimitada arbitrariedad, desorientación y casualidad del fetichismo en sentido estricto. Los entes naturales más necesarios para el hombre fueron también aquellos que gozaron de una veneración más universal y elevada. Lo que es objeto de las necesidades y fines humanos es por eso mismo también objeto de los deseos humanos. La lluvia y el sol son necesarios para mí porque las semillas que siembro han de crecer. Durante una prolongada sequía lo que deseo es que llueva; si lo que hay son continuas lluvias, lo que deseo es que salga el sol. El deseo es una aspiración cuya satisfacción (si no siempre en y para sí misma, al menos en este instante,

en estas circunstancias, en esta situación; y si tampoco de forma absoluta, por lo menos sí en el modo en que el hombre desea desde el punto de vista de la religión) no está en mi poder, es una voluntad sin el poder de transformarse en acto. A lo que de ninguna manera llegan mi cuerpo o mi fuerza, llega precisamente el deseo. Aquello a lo que aspiro, aquello que deseo lo hechizo, lo entusiasmo con mis deseos[10]. En el furor (y sólo en el furor, en el sentimiento, enraiza la religión) el hombre sitúa su esencia fuera de sí, trata a lo inerte como si fuera animado, a lo necesario como arbitrario; con sus suspiros anima al objeto porque le resultaría imposible dirigir sus afectos hacia ningún ente que careciera de sentimientos. Los sentimientos no se quedan en los límites que sí determinan la inteligencia; el hombre rebosa de aquellos, su pecho es demasiado pequeño para ellos, que deben comunicarse con el mundo exterior y hacer de la insensible esencia de la naturaleza un ser capaz de condolencia. La naturaleza «hechizada» por el sentimiento humano, la naturaleza tal como es deseada por el sentimiento, correspondiente al sentimiento, asimilada a él y de este modo naturaleza sensitiva, es la naturaleza que resulta ser objeto de la religión, el ente divino. El deseo es el origen, la esencia misma de la religión. La esencia de los dioses no es otra cosa que la esencia del deseo[11]. Los dioses son entes sobrehumanos y sobrenaturales pero, ¿aca-

10. Wünschen [desear] significaba en antiguo alemán lo mismo que Zaubern [hechizar, encantar, embrujar]

11. Los dioses son los seres que otorgan la bendición. La bendición es el éxito, el fruto, el fin de una acción; lo que es independiente de mí pero por mí deseado. «Bendecir —dice Lutero— significa en rigor desearle algo bueno alguien. Cuando bendecimos no hacemos nada más que desear un bien, porque ese bien que deseamos no podemos sin embargo concederlo, pero la bendición de Dios resuena multiplicándose y en seguida muestra su fuerza». Lo que quiere decir: los hombres son los que desean; los dioses quienes convierten en

so soy un hombre en mi deseo y en mi fantasía cuando sueño con ser inmortal, liberado de la prisión terrena de mi cuerpo? No, quien no tiene ningún deseo tampoco tiene ningún dios. ¿Por qué los griegos destacaban tanto la inmortalidad y la felicidad de los dioses? Porque ellos mismos no querían ser ni mortales ni infelices. Donde no oigas canciones de lamento sobre la mortalidad y la miseria del hombre tampoco llegarás a oír ninguna canción de elogio sobre los dioses inmortales y felices. Las lágrimas del corazón sólo se evaporan en el cielo de la fantasía, en esos castillos en el aire donde reside la esencia divina. Homero hacía derivar del Océano, que rodeaba el mundo, a los dioses, pero este gran río fértil en dioses no era en realidad nada más que un desbordamiento de los sentimientos humanos.

33

Las manifestaciones irreligiosas de la religión permiten a todo el mundo darse cuenta de la causa y de la esencia de la religión. Así, es una manifestación irreligiosa de la religión (justamente por eso señalada por los paganos piadosos con los más duros reproches) el hecho de que, de ordinario, los hombres únicamente en la desdicha busquen refugio en aquélla, piensen en Dios y se dirijan a él; pero justamente este fenómeno nos conduce a la fuente de la religión misma. En la desgracia, en la necesidad (la mía o la de otros) tiene el hombre la dolorosa experiencia de que no puede aquello que quiere, de que

realidad esos deseos. Y así «quiera...», que en la vida cotidiana aparece innumerables veces no es otra cosa que la expresión de un deseo. «Quiera Dios que tengas descendencia», quiere decir: «Yo deseo que tengas hijos» ; sólo que aquí se encuentra expresado el deseo subjetivo, no religioso, pelagiano, y allí el deseo objetivo y por tanto, religioso, agustiniano.

tiene las manos atadas. Pero la parálisis de los nervios motrices no es al mismo tiempo parálisis de los nervios de la sensibilidad, ni la anulación de mis fuerzas físicas implica la anulación de mi voluntad y de mi corazón. Al contrario: cuanto más atadas tengo las manos, tanto más se desatan mis deseos, tanto más fuerte es mi anhelo de liberación, tanto más enérgico es mi impulso hacia la libertad, a que mi voluntad no se vea restringida. El sobreexcitado y sobrehumano poder del corazón o de la voluntad del hombre, elevado al grado más alto del poder de la necesidad, es el poder de los dioses para el que no hay necesidad ni limitación alguna. Los dioses son capaces de realizar aquello que los hombres sueñan, lo que quiere decir que hacen efectivas las leyes del corazón humano. Lo que para los hombres se circunscribe al ámbito del alma forma parte del cuerpo de los dioses; de lo que aquéllos son capaces sólo en la voluntad, en la fantasía, en el corazón, esto es, únicamente en el espíritu (por ejemplo, estar de forma inmediata en varios sitios muy distantes entre sí) lo pueden los dioses físicamente. Los dioses son los deseos del hombre personificados, corporeizados, realizados; son los límites naturales del corazón y de la voluntad del hombre superados; son entes de la voluntad ilimitada, entes cuyas fuerzas físicas van a la par con las fuerzas de su voluntad. La manifestación irreligiosa de este poder sobrenatural de la religión se encuentra en la magia de los pueblos primitivos, donde de un modo evidente la sola voluntad del hombre es el dios que se impone a la naturaleza. Mientras el dios de los israelitas ordena por medio del mandamiento de Josué que el sol se detenga, por medio de la oración de Elías el dios de los cristianos hace que llueva como prueba de su divinidad, es decir, del poder de satisfacer todos los deseos humanos; solamente por medio de su palabra calma el mar en tempestad, cura al enfermo, resucita

a los muertos; pues bien: aquí, como en la magia, la mera voluntad, el mero deseo, la mera palabra se manifiestan como un poder que domina la naturaleza. La diferencia consiste únicamente en que mientras el mago lleva a cabo el propósito de la religión de modo irreligioso, el judío y el cristiano lo consiguen de forma religiosa; aquel instala en sí mismo lo que estos trasladan a Dios; el primero hace objeto de una expresa voluntad, de un mandato lo que los segundos hacen objeto de una voluntad quieta, sometida, de un deseo piadoso; en suma: el primero hace él mismo y para sí mismo lo que otros hacen por medio de Dios y con Dios. Pero como reza la sentencia *Quod quis per alium fecit, ipse fecisse putatu*, que quiere decir que lo que uno haga a través de otros seres será considerado como hecho propio, también aquí eso encuentra su aplicación: lo que uno haga por medio de Dios, lo está haciendo en realidad él mismo.

34

La religión no tiene otro cometido ni otro propósito (por lo menos originariamente y en relación con la naturaleza) que transformar la esencia de la naturaleza, inextricable e inquietante para la mayoría, en una esencia conocida y familiar, capaz de ablandar con el ardor del corazón, en vista de los fines humanos, aquella naturaleza inflexible ante sí misma y fría como un témpano de hielo. Precisamente el mismo fin que el de la educación o la cultura, cuyo propósito, además, no es otro que hacer que la esencia teórica de la naturaleza sea comprensible, y su esencia práctica sea condescendiente y corresponda a las necesidades humanas; con la única diferencia de que mientras la cultura se lo propone a través de unos medios, los medios conseguidos tras «espiar» a la naturaleza, la religión pretende lo mismo sin medio alguno, o

lo que es igual, a través de medios sobrenaturales como la oración, la fe, los sacramentos o la magia. Por eso, todo aquello que en el desarrollo de la civilización en el género humano ha llegado a ser materia de cultura, de antropología, objeto de disciplinas autónomas, fue originariamente materia de la religión o de la teología; por ejemplo la jurisprudencia (ordalías, el veredicto del cadáver, los oráculos judiciales de los germanos), la política (los oráculos de los griegos), la farmacología, etc., todo lo cual, incluso hoy en día, sigue siendo materia de religión entre los pueblos primitivos[12]. Sin duda, la cultura siempre se quedará más atrás que los deseos de la religión porque nunca podrán sobrepasarse los límites connaturales al ser humano. Así por ejemplo, gracias a la cultura se consigue la macrobiótica, pero nunca se llegará a la inmortalidad. Ésta siempre será un deseo de la religión ilimitado e irrealizable.

35

En la religión natural, el hombre se vuelve hacia un objeto que está en radical contradicción con la voluntad y el sentido de la religión porque ahí el hombre sacrifica sus sentimientos a un ente sin sentimientos, su inteligencia a un ente sin inteligencia alguna, sitúa por encima de sí lo que le gustaría que estuviera por debajo, está en servidumbre con aquello a lo que le gustaría dominar, venera lo que en el fondo detesta, le suplica auxilio a aquello contra lo cual busca ayuda. Así, los griegos ofrecían en Titán*

12. Con respecto a épocas y pueblos primitivos, bien puede ser además la religión un medio para que la humanidad se cultive; pero ya en estadios superiores de civilización, la religión supone salvajismo, primitivismo y se convierte en enemiga de la cultura.

*Localidad griega de la Argólida, sede de un santuario de Asclepio y de un templo de Atenea, donde había un altar dedicado a los vientos [N. del T.].

sacrificios a los vientos para aplacar su furia; los romanos consagraron un templo a la fiebre para que esta fuera inocua; el pueblo tungús, en tiempo de epidemias, le ruega piadosamente y con reverencias ceremoniosas a la enfermedad que pase de largo (Pallas*); los widaher de Guinea hacen sacrificios al mar en tempestad para que se calme y no les impida la pesca; los indios, cuando se aproxima una tempestad o una tormenta se vuelven hacia el Manitú (espíritu, dios, esencia) del aire, y cuando navegan se vuelven hacia el Manitú de las aguas para que aparte de ellos todo peligro; y en suma, muchísimos pueblos veneran no a los entes benévolos sino a los malévolos, o al menos a los entes de la naturaleza que ante sus ojos se muestran como tales. En la religión natural el hombre declara su amor hacia una estatua, hacia un cadáver; no hay por qué extrañarse de que para hacerse oír busque ayuda por los medios más desesperados y demenciales, de que se deshumanice para hacer humana a la naturaleza, de que vierta sangre humana para inspirarle a esta sentimientos humanos. Del mismo modo, los germanos del norte creían expresamente que «los sacrificios de sangre podrían prestar a los ídolos de madera habla y sentimientos humanos, al igual que en los lugares dedicados a los sacrificios sangrientos se dota de habla y de la facultad de pronunciar oráculos a las piedras veneradas». Pero vanos son todos los intentos de dar vida: la naturaleza no responde a los lamentos y a las demandas que el hombre le lanza e inexorablemente los arroja de sí devolviéndoselos a este.

36

Aquellas limitaciones que el hombre se representa e intuye desde el punto de vista de la religión como tales, co-

*Peter Simon Pallas (1741-1811), naturalista alemán [N. del T.].

mo por ejemplo no poder conocer el futuro, ni vivir eternamente, ni poder ser feliz continuamente sin ningún tipo de molestia, ni tener un cuerpo que no pese, ni poder volar como los dioses, ni poder tronar como Jehová, ni poder agrandar su figura a voluntad o volverse invisible, ni poder vivir como un ángel sin necesidades ni impulsos de los sentidos, en suma, no ser capaz de aquello que quiera o desee, sólo son limitaciones para la representación y la fantasía, porque en realidad no son tales, ya que tienen su necesario fundamento en la esencia y pertenecen a la naturaleza de la cosa; del mismo modo que el ente libre de esas limitaciones, el ilimitado ente divino sólo es un ente de la representación, de la fantasía y de los sentimientos o del ánimo bajo el control de la fantasía. De ahí que todo lo que sea objeto de la religión, tanto si es una concha de caracol como un guijarro, sólo es objeto de la religión en la medida en que sea un ente del alma, de la representación, de la fantasía. Es aquí donde tiene su fundamento la afirmación de que los hombres no veneran a las piedras, a los animales, a los árboles, a los ríos como a tales, sino sólo a los dioses en ellos, a los Manitús, a los espíritus que contienen. Pero estos espíritus de los entes naturales no son otra cosa que sus representaciones, sus imágenes o ellos mismos como entes representados, como entes de la imaginación, a diferencia de los que son como entes reales, de los sentidos (como los espíritus de los muertos, que no son otra cosa que representaciones e imágenes de los fallecidos que no se borran del recuerdo; seres que un día fueron reales y ahora son entes representados, y a los que sin embargo los hombres religiosos, es decir, incultos, incapaces de diferenciar el objeto de su representación, siguen tomando por reales). El autoengaño devoto e involuntario del hombre en la religión pasa a ser una verdad manifiesta y evidente en la religión de la naturaleza, porque aquí el hombre hace que sus objetos religiosos sean ojos y oídos:

sabe, está viendo que se trata de ojos y oídos hechos de piedra o de madera y, sin embargo, tiene la creencia de que son ojos y oídos verdaderos. Así el hombre en la religión tiene los ojos sólo para esto, para no ver, para ser ultraciego; y la razón para lo mismo, para no pensar, para ser ultraimbécil. La religión de la naturaleza es la flagrante contradicción entre representación y realidad, entre fantasía y verdad. Lo que en la realidad es una piedra o un tarugo inertes es en su representación un ente con vida; no es ningún dios visible sino algo completamente distinto, pero la creencia es que se trata de un dios invisible. Por eso, la religión de la naturaleza está siempre en peligro de sufrir los desengaños más amargos, porque basta con un hachazo para que se convenza, por ejemplo, de que de los árboles venerados no mana sangre alguna, y de que, por tanto, en ellos no residen seres vivos o divinos de ningún tipo. ¿Cómo puede entonces la religión sustraerse a estas contradicciones y desengaños tan toscos a los que ella misma se expone adorando a la naturaleza? Unicamente haciendo que su objeto mismo sea un ente invisible y sin ninguna sensibilidad, un ente que sólo sea objeto de la fe, de la representación, de la fantasía, en suma, del espíritu, y de este modo un ente en sí mismo espiritual.

37

Así como el hombre, de ente sólo físico, pasa a ser un ente político, sobre todo un ente que se distingue de la naturaleza y que se concentra en sí mismo, también su dios pasa de ente sólo físico a ser ente político y que se diferencia de la naturaleza. Para distinguir su propia esencia de la naturaleza y por consiguiente, a un dios distinto de la naturaleza, el hombre ante todo se une con los demás hombres constituyendo un ente común, en el cual los poderes diferenciados de los de la naturaleza

y sólo existentes en el pensamiento o en la representación (como los poderes políticos, morales, abstractos, el poder de la norma, de la opinión[13], del honor, de la virtud) son objeto de su conciencia y de sus sentimientos de dependencia; en el cual la existencia física de los hombres se subordina a su existencia moral o civil, y el poder de la naturaleza, el poder sobre la muerte y la vida son reducidos a un complemento e instrumento del poder político o moral. Zeus es el dios de los rayos y los truenos, pero sólo hace uso de estas terribles armas para abatir a quienes incumplen sus mandamientos, a los perjuradores, a los violentos. Zeus es el padre de los reyes, «de Zeus son los reyes». Con el rayo y el trueno Zeus secunda el poder y la dignidad de los reyes[14]. «El rey –se dice en el código de Menus– quema los ojos y el corazón igual que el sol, por eso ninguna criatura sobre la tierra puede mirarle. El es fuego y aire, él es sol y luna, él es el dios de las leyes penales. El fuego consume únicamente a quien no teniendo cuidado se aproxima demasiado a él, pero el fuego de un rey cuando está furioso quema a una familia entera con todo su ganado y sus bienes... En su ánimo habita la conquista y en su ira la muerte». Del mismo modo, el dios de los israelitas man-

13. En Hesíodo se dice explícitamente: «También la Pheme (fama, rumor, opinión pública) es una divinidad».

14. Los reyes más antiguos, los que inician una dinastía, se diferencian bien de los legítimos. Exceptuando casos extraordinarios, estos últimos eran individuos normales, insignificantes; aquellos sin embargo eran extraordinarios, excelentes, históricos. La adoración a los hombres excelentes, sobre todo después de su muerte, es el paso más natural desde las religiones verdaderamente naturales hacia las mitológicas y antropológicas, si bien estas también puedan darse simultáneamente a la adoración de la naturaleza. La adoración a los hombres excelentes como a dioses no se da además solamente en épocas legendarias. Ya en la era cristiana, los suecos adoraban a su rey Erich y, tras su muerte, le ofrecieron sacrificios.

da con rayos y con truenos a sus elegidos que vaguen por todos los caminos que él les ha ordenado, «en los que deseen vivir y se encuentren bien y vivan mucho tiempo en el país». ¡Así es como desaparece el poder de la naturaleza como tal poder y el sentimiento de dependencia de la misma ante el poder político o moral! Mientras el resplandor del sol deslumbra al esclavo de la naturaleza de tal manera que todos los días le ruega como el tártaro: «no me mates», el resplandor de la dignidad real deslumbra en cambio al esclavo político de tal manera que este se prosterna ante ella como si fuera un poder divino, porque tiene poder sobre la muerte y la vida. Los títulos de los emperadores romanos ya en el cristianismo todavía eran «vuestra divinidad», «vuestra eternidad». Aún hoy en día, «santidad» y «majestad», los títulos y atributos de la divinidad, son entre los cristianos los títulos y atributos del rey. Bien es verdad que los cristianos justifican esta idolatría política con la idea de que el rey es sólo el representante de Dios en la Tierra y Dios es el rey de reyes. Pero esta justificación es sólo una ilusión. Prescindiendo del hecho de que el poder del rey es sumamente delicado, inmediato, sensible, que se sostiene a sí mismo, el poder del rey de reyes sólo es mediato, representado: Dios llega a ser designado y considerado el regente del mundo, un ente-rey y sobre todo político sólo allí donde el ente-rey se impone, determina y domina al hombre de tal forma que este lo considera el ente supremo. «Brama –dice Menus– confeccionó en el principio de los tiempos para su propio uso al genio del castigo con un cuerpo de luz pura, como si fuera su propio hijo, a modo de autor de la justicia penal, de protector de todas las cosas creadas. Por el miedo al castigo está este mundo en condiciones de gozar su felicidad». Así el hombre convierte los castigos de su derecho penal en poderes divinos, en gobernadores del mundo;

la jurisdicción penal en el orden del universo; el código criminal en el código de la naturaleza. No hay por qué extrañarse de que permita que la naturaleza tome parte del modo más apasionado en sus padecimientos y sus pasiones políticas, y de que haga depender la existencia del mundo de un trono de rey o de una silla papal. Lo que es de importancia para el hombre es desde luego de importancia para todos los demás entes; lo que enturbia sus ojos también enturbia el resplandor del sol, lo que conmueve su corazón pone también en agitación al cielo y la tierra; su esencia es para él la esencia universal, la esencia del mundo, la esencia de las esencias.

38

¿A qué se debe que Oriente no tenga una historia del progreso tan viva como Occidente? A que en Oriente el hombre no olvida a la naturaleza por el hombre, ni olvida el brillo de las estrellas y de las piedras preciosas por el brillo de los ojos del hombre, ni llega a olvidar los fenómenos meteorológicos del rayo y el trueno por «la retórica del rayo y el trueno», ni olvida el curso del sol y de los astros por el transcurrir cotidiano, ni el cambio de las estaciones por el cambio de la moda. También el oriental se arroja al polvo ante el esplendor y la dignidad del poder regio y político, pero este esplendor no es más que el reflejo del sol y de la luna; el rey para él no es un ente terreno y humano sino celestial y divino. Y al lado de un dios el hombre desaparece; sólo cuando la tierra se desdiviniza ascienden los dioses al cielo y de entes verdaderos pasan a ser entes sólo representados; sólo una vez que los hombres cuenten con sitio y espacio para sí mismos podrán manifestarse y hacerse valer como tales hombres. El oriental es al occidental lo que el campesino al habitante de la ciudad. Aquel depende de

la naturaleza y este depende de los hombres; el primero se orienta por las indicaciones del barómetro y el segundo por las de los documentos; el primero por los signos del zodíaco, que son siempre muy parecidos, y el segundo por los signos del honor, la moda y la opinión, siempre cambiantes. Por eso sólo los habitantes de la ciudad hacen historia; sólo la «vanidad» humana es el principio de la Historia. Unicamente quien sea capaz de sacrificar el poder de la naturaleza al poder de la opinión, quien sacrifique su vida a su nombre, su existencia corporal a su existencia en los labios y en la conciencia de la posteridad, sólo ese será capaz de acciones históricas.

39

A través de Ateneo nos ha llegado la siguiente apostrofe a los egipcios del cómico griego Anaxandrides: «Yo no valgo para estar en vuestra sociedad, nuestras costumbres y leyes no son compatibles: vosotros rezáis a los bueyes y yo los sacrifico a los dioses, para vosotros es un gran dios la anguila y a mí me resulta un plato muy sabroso, vosotros os asustáis de la carne del cerdo y yo la devoro con gusto, vosotros honráis al perro y yo le golpeo si me quita un bocado, os consternáis si a un gato le ocurre algo y yo en cambio me alegro y además lo despellejo; vosotros concedéis algo de importancia al musgaño y yo ninguna». Esta apostrofe caracteriza de modo excelente la oposición entre las dos concepciones de la naturaleza: la sujeta a la propia naturaleza y la desvinculada de ella, esto es: la concepción religiosa y la concepción irreligiosa, la libre, la humana. En la primera, la naturaleza es objeto de veneración; en la segunda, de deleite; allí es el hombre para la naturaleza, aquí la naturaleza para el hombre; allí fin, aquí medio; allí está por

encima y aquí por debajo del hombre[15]. Simplemente por eso, en la primera concepción el hombre es excéntrico, está fuera de sí, fuera de la esfera de su destino que le remite sólo a sí mismo; en la segunda, en cambio, es juicioso, objetivo, está en sí, es autoconsciente. En consecuencia, en la primera, para demostrar su humildad religioso-natural, el hombre se humilla hasta llegar a aparearse con los animales (Heródoto); en cambio, en la segunda, el hombre se yergue plenamente consciente de su fuerza y de su dignidad hasta mezclarse con los dioses como prueba irrefutable de que incluso en los dioses del cielo no corre nada más que sangre humana, de que la extrañísima y etérea sangre de los dioses sólo es una representación poética que en la realidad y en la práctica es insostenible.

40

El mundo o la naturaleza son como se le aparecen al hombre, es decir: según la representación que este se forma, así son para él; sus propios sentimientos y representaciones son para él, de forma inmediata e inconsciente, la medida de la verdad y de la realidad; la naturaleza se le aparece tal y como él mismo es. Tan pronto como el hombre adquiera la conciencia de que a pesar de sol y luna, cielo y tierra, fuego y agua, plantas y animales, para su vida es necesaria la aplicación, la correcta aplicación de sus propias fuerzas, de que «injustamente claman los mortales contra los dioses, pues ellos mismos debido a su

---

15. Sitúo aquí a los griegos en el mismo punto de vista que a los israelitas, mientras que en *La esencia del cristianismo* los contrapuse, ¡qué contradicción! ¿verdad? De ninguna manera: dos cosas que comparadas entre sí son diferentes resultan iguales al compararlas con una tercera. Además, es propio del deleite de la naturaleza ante todo el deleite estético y teórico.

insensatez y en contra de su suerte causan su propia miseria», de que vicio y necedad tienen como consecuencia enfermedad, infelicidad y muerte, y por el contrario virtud y sabiduría traen salud, vida y felicidad, que por lo tanto los poderes que determinan el destino del hombre son la inteligencia y la voluntad, es decir: tan pronto como el hombre llegue a ser no como el salvaje, dominado sólo por impresiones y pasiones momentáneas debidas al azar, sino un ser pensante, inteligente, que se mueva por principios, por normas de sabiduría y por leyes de razón, le parecerá el mundo igual a como también es para él la naturaleza: un ente dominado por, y dependiente de, la inteligencia y la voluntad.

41

Cuando el hombre se yergue con voluntad e inteligencia sobre la naturaleza se vuelve supranaturalista, y entonces también Dios se convierte en un ser supranaturalista. Cuando el hombre pasa a ser señor «de los peces del mar y de los pájaros del cielo, de los animales de toda la tierra y de todos los bichos que se arrastran por la tierra», entonces es para él el dominio sobre la naturaleza la máxima representación, de ahí que el ente máximo, el objeto de su veneración, de su religión sea el señor y creador de la naturaleza puesto que una consecuencia necesaria, o mejor dicho, la condición previa del dominio, es la creación. Si el señor de la naturaleza no es al mismo tiempo su autor, el origen y la existencia de la misma serán independientes de él y su poder limitado e insuficiente, puesto que si él hubiera podido crearla ¿por qué razón no iba a haberlo hecho?; su dominio sobre ella sería únicamente un dominio usurpado, no heredado, no legítimo. Solamente puedo tener íntegro en mi poder aquello que he creado, que he producido. Sólo de la au-

toría se deriva el principio de propiedad. El niño es mío porque yo soy su padre. Sólo en la creación, por tanto, se confirma, se hace realidad y se agota el señorío. Los dioses de los paganos también eran ciertamente señores de la naturaleza, pero no eran creadores; por este motivo no eran monarcas absolutos de la naturaleza sino monarcas constitucionales, limitados, sitos en unos límites concretos, esto es: los paganos no eran aún supranaturalistas absolutos, incondicionales, radicales.

42

Los teístas han explicado la doctrina de la unidad de Dios como una doctrina de origen sobrenatural, una doctrina revelada, sin pensar que el hombre tiene dentro de sí la fuente del monoteísmo, que el fundamento de la unidad de Dios sólo es la unidad de la conciencia y del espíritu humanos. El mundo se despliega ante mis ojos en una infinita muchedumbre y diversidad de cosas; sin embargo, todas estas cosas innumerables y diversas: sol, luna y estrellas, cielo y tierra, cercanas y lejanas, presentes y ausentes, las comprende mi espíritu, mi mente. Para el hombre religioso, es decir, inculto, este ente maravilloso, sobrenatural, no sujeto a ningún límite de tiempo o de espacio, no limitado a ningún determinado género de cosas, este ser que comprende todas las cosas, todos los entes sin ser él mismo una cosa o ente perceptible, este ser del espíritu o de la conciencia humana es lo que el monoteísmo sitúa en la cumbre del mundo y que convierte en causa de este. Dios habla, Dios piensa el mundo y el mundo es; Dios dice que el mundo no sea, Dios piensa y quiere que no sea y el mundo no es; es decir, que yo en mi pensamiento, en mi facultad representativa o imaginativa puedo hacer a sabor que todas las cosas, y por lo tanto también el mundo mismo, aparez-

can y desaparezcan, nazcan y mueran. El dios que ha creado el mundo de la nada y que, si quiere, lo devuelve de nuevo a la nada no es otra cosa que la esencia de las facultades de abstracción e imaginación humanas, por las cuales puedo a voluntad representarme el mundo como existente o como no existente, establecer o anular su ser. Este no-ser subjetivo, este no-ser del mundo en la representación lo convierte el monoteísmo en el no-ser real y objetivo del mundo. El politeísmo y sobre todo la religión natural, hacen de los entes reales entes representados, entes de la imaginación; el monoteísmo convierte a los entes representados, a los entes de la imaginación y del pensamiento en entes reales; o mejor dicho, convierte a la esencia de las facultades representativa, de pensamiento e imaginativa en el ente de máxima realidad, el ente supremo absoluto. El poder de Dios, dice un docto teólogo, se extiende tanto como la capacidad de representación pero, ¿dónde están los límites en la capacidad de representación? ¿Qué es imposible para la facultad imaginativa? Todo lo que existe puedo pensarlo como no existente, todo lo que no existe puedo pensarlo como real; así que puedo representarme «este» mundo como no existente y un sinfín de otros mundos como reales. Lo representado como real es lo posible. Sin embargo, Dios es el ente para el que nada es imposible, el ente que tiene el poder para ser el creador de infinitos mundos, la encarnación de toda posibilidad, de todo lo imaginable; lo que lisa y llanamente significa que él no es otra cosa que la esencia de las capacidades humanas de imaginar, de pensar y de representar, pensada y representada como un ente hecho realidad, objetivado, verdadero; es decir, como el más real de todos, como el ente absoluto. De ahí que el creador del mundo no sea otra cosa que la facultad humana de imaginación, personificada y erigida en causa del mundo.

43

El verdadero teísmo o monoteísmo nace solamente allí donde el hombre refiere la naturaleza a sí mismo y hace de esta relación la esencia de aquella y, por consiguiente, hace de sí mismo la finalidad, el punto central y unitario[16] de la naturaleza, debido a que ella permite sin rechistar y sin tener conciencia de ello ser empleada no sólo para las necesidades indispensables y orgánicas de la vida del hombre sino también para sus propósitos, asuntos y placeres voluntarios y conscientes. Cuando la naturaleza halla su finalidad fuera de sí misma, entonces tiene indefectiblemente también fuera de sí su fundamento y su principio; cuando ella sólo existe para otro ser, entonces también resulta necesaria ante otro ser: ante un ser cuya intención o finalidad al crearla era que el hombre disfrutara de la naturaleza y que obtuviera de ella el máximo provecho. Por eso el principio de la naturaleza recae en Dios solamente cuando la finalidad de la misma recae en el hombre[17], o lo que es lo mismo: la teoría de que Dios es el creador del mundo tiene su fundamento y su sentido únicamente en la teoría de que el hombre es la finalidad de la creación. Si os avergüenza la creencia de que el mundo ha sido creado y hecho para el hombre, ¡ah!, entonces avergonzaos también de la creencia de que el mundo sea a fin de cuentas creado y hecho. Donde esté escrito: «Al principio creó Dios cielo y

16. Un padre de la Iglesia, dado que Dios quiso en el hombre compendiar el universo en una unidad y así reunir en él todas las cosas a modo de fines para él y disponiendo todo a su favor, denomina de forma categórica al hombre «el ligamento de todas las cosas», *συνδέζμον ἁπάντων*.

17. Claro que también es el hombre, como esencia individualizada de la naturaleza, la conclusión de la misma, pero no en el sentido antinaturalista y supranaturalista de la teleología y de la teología.

tierra», también estará escrito allí mismo: «Dios hizo dos grandes luces y aparte también las estrellas, y las puso en el firmamento del cielo para que brillaran sobre la tierra y rigieran el día y la noche». Si calificas de humana soberbia la creencia de que los hombres son la finalidad de la naturaleza, ¡ah!, entonces califica también de soberbia humana la creencia en un creador de la naturaleza. Sólo la luz que alumbra por el hombre es la luz de la teología; sólo la luz que existe exclusivamente debido a un ser que ve, requiere como causa también a un ser que ve.

44

El «ente espiritual» que el hombre presupone por encima de la naturaleza, o que supone creador y fundamento de ella, no es otra cosa que la esencia espiritual del hombre mismo, que sin embargo se le presenta al hombre como algo distinto de sí, como un ente diferenciado de él e incomparable, porque ha hecho de tal ente la causa de la naturaleza, la causa de los efectos que ni el espíritu humano ni la voluntad y la inteligencia humanas pueden producir; y el hombre, por consiguiente, está uniendo la esencia de la naturaleza como esencia diferenciada de la humana con esta esencia espiritual y humana[18]. Es el espíritu divino el que hace que la hierba crezca, que el niño se forme en el seno materno, que el sol se detenga y continúe en su carrera, que se formen las montañas; es él quien manda los vientos, quien cerca el mar en sus lími-

18. Esta unión o mezcla de las esencias «moral» y «física», de las esencias humana y no-humana genera una tercera esencia que no es ni naturaleza ni hombre, participando sin embargo de ambas a modo de anfibio y que es, debido a su naturaleza de esfinge, el ídolo de la mística y de la especulación teológica.

tes. ¡Qué viene a ser el espíritu humano ante tal espíritu! ¡Qué pequeño, qué limitado, qué insignificante! Cuando, por tanto, el racionalista rechaza la encarnación de Dios, la fusión de la naturaleza divina y de la humana lo hace fundamentalmente debido a que en su mente no ha habido detrás de Dios nada más que la naturaleza, especialmente la naturaleza que llega a ser accesible a los ojos del hombre mediante el telescopio de la astronomía. ¿Cómo puede ese ser enorme, infinito, universal –proclama indignado el racionalista–, que sólo en el universo enorme e infinito halla su adecuada manifestación y expansión, haber venido por voluntad del hombre a la Tierra, que ante la inconmensurable dimensión y abundancia del cosmos queda reducida a nada? ¡Qué representación más indigna, mezquina y «humana»! Concentrar a Dios en la Tierra, sumergir a Dios en el hombre significaría querer apresar el Océano en una gota o el anillo de Saturno en el anillo de un dedo. Naturalmente que es limitada tal representación, que restringe la esencia del mundo únicamente a la Tierra o al hombre, que hace que la naturaleza exista sólo por consideración a este último y que el sol brille sólo por mor de los ojos del hombre. Pero lo que no ves, racionalista miope, es que lo que en ti se resiste a la unión de Dios y el hombre y hace que esta unión se te aparezca como una contradicción absurda no es la representación de Dios sino la de la naturaleza o mundo; lo que tú no ves es que el punto de unión, el *tertium comparationis* entre Dios y el hombre no es el ente al que directa o indirectamente atribuyes el poder y los efectos de la naturaleza, sino más bien el ente que ve y oye porque tú ves y oyes; que tiene conciencia, inteligencia y voluntad porque eso es lo que tú tienes; el ente, en fin, que tú distingues de la naturaleza porque tú mismo te distingues de ella. ¿Cómo vas a impedir que al final este ente humano termine por aparecer ante los ojos como un verdadero humano? ¿Cómo puedes

rechazar la consecuencia si mantienes la validez del principio? ¿Cómo negar al hijo si reconoces al padre? Si para ti el dios-hombre es un producto de la fantasía humana y de la autodivinización del hombre, reconoce también que el creador de la naturaleza es un producto de la imaginación y de la autoelevación del hombre sobre la naturaleza. Si quieres un ente libre de todo antropomorfismo y de todo aditamento humano, ya sea añadidura de la inteligencia, del corazón o de la fantasía, sé entonces tan valiente y consecuente como para olvidar a Dios y remitirte y apoyarte únicamente en la pura, desnuda y atea naturaleza como la base última de tu existencia. Mientras mantengas una distinción entre Dios y la naturaleza mantendrás una distinción humana, personificarás en Dios solamente tu propia distinción, divinizarás únicamente tu propia esencia en el ente originario; porque tú ni tienes ni conoces más esencia distinta de la esencia humana que la de la naturaleza, y así a la inversa: ni tienes ni conoces más esencia distinta de la naturaleza que la humana.

45

La idea de la esencia humana como un ente objetivo distinto del hombre, o más breve, la objetivación de la esencia humana tiene como condición previa la personificación de la esencia objetiva y distinta del hombre, o la idea de la naturaleza como esencia humana[19]. Sólo por este motivo voluntad e inteligencia se le aparecen al

19. Contemplado desde este punto de vista, es por eso que el creador de la naturaleza no es otra cosa que la esencia popularizada, antropomorfizada y personificada de esta, ya diferenciada y separada de la naturaleza, de la verdadera naturaleza como objeto de los sentidos por medio de la abstracción, ya transformada en un ente humano o de aspecto humano por medio de la imaginación.

hombre como las fuerzas elementales o las causas de la naturaleza, porque los efectos involuntarios de la naturaleza se le aparecen a la luz de su inteligencia como intencionados, como fines, y de este modo la naturaleza se le presenta como un ente dotado de inteligencia o, al menos, como un puro objeto de la inteligencia. De la misma manera que todo llega a ser visto por el sol –el dios del sol «Helios, lo oye y lo ve todo»– porque el hombre lo ve todo a la luz del sol, así resulta que todo es algo pensado porque el hombre lo piensa, todo es obra de la inteligencia porque para él todo es objeto de la inteligencia. Porque el hombre mide las estrellas y sus distancias recíprocas, habrán sido así estas medidas; porque él recurre a las matemáticas para el conocimiento de la naturaleza, también habrá que haber recurrido a ellas para crearla; porque él prevé el fin de un movimiento, el resultado de un desarrollo y la función de un órgano, son también así fines, resultados y funciones algo que *per se* pueda verse por anticipado; porque él, dada la posición o dirección de un cuerpo celeste, puede representarse la dirección contraria u otras innumerables direcciones, pero se da cuenta de que si esta dirección se suprimiera, al mismo tiempo, se suprimirían igualmente una serie de consecuencias fecundas y beneficiosas, él piensa que esta serie de consecuencias son la razón por la que se da precisamente esta dirección y no otra; de tal modo que ha sido esta dirección de verdad y desde el principio la elegida con admirable sabiduría debido únicamente a sus consecuencias beneficiosas, entre la gran cantidad de otras direcciones que sin embargo existen sólo en la mente del hombre. De esta manera, de forma directa y sin distinción, el principio del reconocer es para el hombre el principio del ser, la cosa pensada es la cosa verdadera, la idea del objeto es la esencia del objeto, el «a posteriori» es el «a priori». El hombre piensa la naturaleza de otra forma

a como ella es; no es de extrañar entonces que él suponga como el fundamento y la causa de la realidad de la naturaleza un ente distinto de ella, un ente que sólo tiene existencia en su cabeza; sí, que no es más que la esencia de su propia mente. El hombre invierte el orden natural de las cosas; verdaderamente pone el mundo patas arriba, hace del vértice de la pirámide su base; lo primero en la mente o para la mente, el fundamento por el que algo existe, lo convierte en lo primero en la realidad, en la causa por la cual ese algo existe. En la mente, el fundamento de una cosa precede a la cosa misma. Este es el motivo por el que para el hombre el ente racional o intelectual, el ente pensante sea el ente primero (no sólo lógica sino también físicamente), el ente fundamental.

46

El secreto de la teología se basa únicamente en la contradicción entre la necesidad de la naturaleza y la arbitrariedad del hombre, entre la naturaleza como ella es en realidad y la naturaleza como se la representa el hombre. Si la Tierra estuviera en otra parte, como por ejemplo donde está Mercurio, todo perecería por el excesivo calor. ¡Qué sabia es por tanto la Tierra, situada justo allí donde consigue la optimización de sus cualidades! Pero, ¿en qué consiste esa sabiduría? Ni más ni menos que en el contradecir y en el oponerse a la estupidez humana que arbitrariamente sitúa con el pensamiento a la Tierra en un lugar distinto del que en realidad está. Si primero desgarras y separas lo que en la naturaleza es inseparable, como la posición astronómica de un cuerpo celeste y su composición física, es obvio que después te tendrá que aparecer la unidad en la naturaleza como algo conveniente, la necesidad como algo planificado; el verdadero y necesario lugar de un cuerpo celeste e idén-

tico a la esencia de este se te aparecerá, en contradicción con lo que impropiamente habías pensado y elegido, como el lugar debido, correctamente ideado y escogido con sabiduría. «Si la nieve fuera de color negro, o si este color predominara en las tierras polares serían entonces las regiones polares en su totalidad un lóbrego desierto incompatible con la vida orgánica... así la disposición de los colores de los cuerpos aporta una de las pruebas más bellas para el adecuado establecimiento del mundo». Si el hombre no lo hubiera puesto por escrito, y si la estupidez humana no intentara disponer a sabor de la naturaleza, tampoco reinaría ninguna sabiduría divina sobre ella.

47

«¿Quién le ha dicho al pájaro que para descender sólo tiene que alzar la cola, o bajarla cuando quiera subir más alto? Tiene que estar completamente ciego quien en el vuelo de los pájaros no perciba una sabiduría superior que ha pensado en lugar de ellos». Claro que tiene que estar ciego, pero no para la naturaleza sino para el hombre, quien eleva su propia esencia a arquetipo de la naturaleza, la inteligencia a fuerza elemental, quien hace depender el vuelo de los pájaros del examen de la mecánica del vuelo, como hace el jinete con las reglas de la hípica y el nadador con las reglas de la natación. Unicamente con la diferencia de que para los pájaros el ejercicio del arte del vuelo es algo adquirido de forma innata; y sin embargo el vuelo de los pájaros no se basa en ningún arte. Arte sólo se da donde también se da lo contrario del arte, donde un órgano desempeña una función que no está ni inmediata ni necesariamente unida a él, que no agota su esencia, y que sólo es una función particular entre otras muchas funciones reales

y posibles del mismo órgano. El pájaro, sin embargo, no puede volar de forma distinta a como lo hace, y tampoco puede no volar. El animal sólo puede hacer lo único que sabe hacer y de ninguna manera nada más, y es capaz de hacer precisamente eso con tanta perfección, tan insuperablemente, porque es incapaz de hacer cualquier otra cosa, porque en la realización de lo único que hace agota todas sus capacidades, y tal realización y la esencia misma del animal se identifican por completo. Si no puedes explicarte las acciones y el comportamiento de los animales, sobre todo de los inferiores, con los llamados «impulsos mecánicos» sin la suposición de una inteligencia que haya pensado todo eso en su lugar, es sólo porque piensas que el objeto de su actividad es un objeto para ellos del mismo modo que lo es para tu conciencia e inteligencia. Una vez que empieces a pensar que las obras de los animales son obras realizadas conforme al arte y a la voluntad, deberás entonces pensar también que la inteligencia ha sido su causa (pues las obras de arte presuponen selección, propósito e inteligencia) y en consecuencia, dado que la experiencia continuamente te está mostrando que los animales no piensan, otro ser tendrá que haber que piense en su lugar[20]. ¿Podéis dar consejos a la araña acerca de cómo debe transportar sus hilos de un árbol a otro, de un ex-

---

20. Y así, en todas las conclusiones sobre la naturaleza acerca de Dios la premisa, la condición previa es humana; no hay por qué extrañarse, pues, de que el resultado sea un ente humano o con forma humana. Si el mundo es una máquina o un edificio, entonces tiene que haber naturalmente un constructor del mismo. Si los entes naturales son tan indiferentes los unos para los otros como lo son los seres humanos (los cuales, para cualquier propósito con finalidad estatal, como el servicio militar o la construcción de carreteras, sólo pueden ser reunidos y empleados gracias a un poder superior), entonces por supuesto que tiene que haber un regente, alguien con poder, un «capitán de las nubes», un general en chef de la naturaleza para que esta no se suma

tremo de la casa a otro, desde la elevación que hay a este lado del agua hasta la otra orilla y de cómo debe hilvanarlos? Jamás podréis. ¿Piensas entonces que en este punto quizá sea necesario un consejo, que la araña se encuentra en el mismo lugar en el que te encontrarías tú si tuvieras que resolver este problema por ti mismo, que tanto para ella como para ti hay un «más acá» y un «más allá»? Entre la araña y el objeto en el que ella fija su tela hay una relación tan necesaria como la de tus huesos y tus músculos; porque para la araña el objeto exterior a ella no es otra cosa que el punto de referencia para la confección de la tela indispensable para su vida, el soporte de su instrumento de caza. Ella no ve lo que tú ves; todas las divisiones, diferencias y distancias que tu ojo inteligente crea, o al menos tal y como él las crea, no existen en absoluto para ella. Lo que ella ve es por tanto para ti un problema teórico indisoluble, lo hace sin inteligencia y, por consiguiente, sin ninguna de las dificultades que existen únicamente para tu inteligencia. «¿Quién les ha dicho a los pulgones que en el otoño encuentran su alimento más abundante en las ramas y en los brotes que en las hojas? ¿Quién les ha señalado el camino hacia los brotes y las ramas? Para el pulgón, que ha nacido en una hoja, no es el brote una provincia sólo lejana sino también desconocida por com-

---

en la anarquía. Así, en primer lugar y de forma inconsciente el hombre convierte a la naturaleza en una obra humana, es decir, hace de su propia esencia la esencia fundamental de la naturaleza. Entonces, a continuación, o incluso simultáneamente, se percata de la diferencia entre las obras de la naturaleza y las obras del arte humana, y así, esta su propia esencia se le aparece como otra distinta pero análoga, semejante. Todas las pruebas del existir de Dios tienen por eso un significado exclusivamente lógico, o mejor dicho antropológico porque...¡pues por qué va a ser! Porque también las formas lógicas son formas de la esencia humana, productos de la mente humana.

pleto. Yo alabo al creador de los pulgones y de las cochinillas, y callo». Naturalmente que deberías callarte si haces del pulgón y de la cochinilla predicadores del teísmo, si les atribuyes a ellos tus pensamientos, porque solamente para el pulgón antropomorfizado es el brote una provincia lejana y desconocida, pero no para el pulgón en sí, para el que la hoja no es una hoja ni el brote un brote, sino sólo objetos asimilables, material en cierto modo químicamente afín a ellos. Es, por tanto, sólo el reflejo de tu ojo lo que hace que la naturaleza te parezca obra de un ojo y lo que te obliga a derivar de la cabeza de un ente pensante los hilos que la araña segrega por su parte posterior. La naturaleza para ti no es más que un espectáculo, una fiesta para tus ojos; de ahí que pienses que lo que entusiasma a tu ojo conmueva y rija también a la naturaleza; así, a la luz celeste en que la naturaleza se presenta la conviertes en el ente celeste que la crea, al rayo óptico lo conviertes en palanca de la naturaleza, al nervio óptico en nervio motor del universo. Hacer derivar la naturaleza de un sabio creador significa pretender engendrar hijos sólo con la mirada, saciar el hambre con el olor de la comida, conmover a las piedras con la armonía de los sonidos. Cuando el groenlandés hace que el tiburón nazca de la orina del hombre porque a él le parece que el tiburón huele a orina, ha justificado la génesis zoológica del mismo modo a como el teísta justifica su génesis cosmológica cuando por este motivo hace nacer a la naturaleza de la inteligencia, porque para la inteligencia del hombre la naturaleza da la impresión de racionamiento e intencionalidad. En efecto, el fenómeno de la naturaleza consiste para nosotros en razón, pero la causa de tal fenómeno consiste tan poco en razón como pudiera consistir en luz la causa de la luz.

48

¿Por qué crea la naturaleza deformidades? Porque para ella el resultado de una formación no es de antemano un fin, un objeto. ¿Por qué, por ejemplo, las denominadas «cabezas de gato»? Porque al formar el cerebro no piensa en el cráneo, y no sabe que para protegerlo le falta la masa ósea. ¿Por qué hay miembros de más? Porque no hace un recuento. ¿Por qué aparece a la izquierda lo que por regla general se encuentra a la derecha, o a la derecha lo de la izquierda? Porque ella no sabe qué es la derecha o la izquierda. De ahí que las deformidades sean pruebas populares (y por esto ya lo eran desde los primeros ateos e incluso desde los mismos teístas que emanciparon a la naturaleza de la tutela de la teología) que ponen de relieve que las formaciones naturales son productos inesperados, involuntarios e instintivos; porque todas las razones aducidas incluso por los naturalistas más recientes como explicación de las deformidades, diciendo que no son otra cosa que enfermedades del feto, se acabarían suprimiendo si al poder creador o productivo de la naturaleza se le unieran al mismo tiempo voluntad, inteligencia, previsión y conciencia. Pero aunque la naturaleza no vea, no es por ello ciega; aunque no viva (en el sentido de la vida humana, y en general subjetiva y sensitiva) no por eso está muerta, y aunque ella no se forme de acuerdo a unos propósitos, no son por ello sus formaciones casuales; porque cuando el hombre define a la naturaleza como muerta y ciega, y a sus formaciones como productos de la casualidad, entonces el hombre convierte a su propia (y a saber, subjetiva) esencia en medida de la naturaleza; la define, pues, en oposición a sí mismo y la designa como un ente insuficiente porque no tiene lo que sí tiene el hombre. La naturaleza opera y forma en todas partes únicamente en relación y con relación (re-

lación que es para el hombre razón, ya que en cualquier parte donde él percibe una relación encuentra sentido, materia de pensamiento, «razón suficiente», sistema), únicamente desde la necesidad y con necesidad. Pero tampoco esta necesidad de la naturaleza es humana, es decir, lógica, metafísica o matemática: no es, en general, abstracta, porque los entes naturales no son entes de pensamiento, no son figuras lógicas o matemáticas sino entes reales, sensibles, individuales; es sensible y por lo tanto excéntrica, excepcional, irregular; necesidad que como consecuencia de estas anomalías de la fantasía del hombre aparece como libertad o, por lo menos, como un producto de la libertad. En realidad, la naturaleza está comprendida sólo en si misma; ella es el ente «cuyo concepto no depende de ningún otro ente»; ella es la única en la cual sigue siendo válida la diferencia entre lo que una cosa es en sí y lo que es para nosotros; ella es la única en la que ni estará permitido ni se podrá aplicar ninguna «norma humana», aunque comparemos y describamos sus fenómenos con fenómenos humanos análogos y, para que se nos haga inteligible, le apliquemos en general términos y conceptos como «orden», «fin», «ley», y debamos hacerlo en conformidad con la naturaleza de nuestro lenguaje, el cual sólo está fundado en la apariencia subjetiva de las cosas.

49

La admiración religiosa hacia la sabiduría divina que se manifiesta en la naturaleza es sólo un momento de exaltación; se refiere únicamente a los medios, pero desaparece con la reflexión sobre los fines de la naturaleza. ¡Qué maravillosa es la tela de la araña! ¡Qué maravilla el cráter de la hormiga león en la arena! Pero, ¿a qué fin conducen estos preparativos tan sabios? Al sustento: un

fin que el hombre en relación a sí mismo reduce a mero medio. «Otros –dijo Sócrates (y estos "otros" son los animales y los hombres animalizados)– viven para comer; yo sin embargo como para vivir». ¡Qué espléndida es la flor! ¡Qué admirable su estructura! Pero, ¿para qué sirven esta estructura y este esplendor? Para nada más que el enaltecimiento y protección de los órganos sexuales, órganos que el hombre oculta en sí mismo por vergüenza o incluso mutila por fanatismo religioso. «El creador del pulgón y de la cochinilla» al que veneran y admiran el naturalista y el teórico, y que tiene por fin sólo la vida animal no es, por lo tanto, el auténtico Dios y creador; no al menos el creador según lo entiende la religión. No, el Dios y el creador objetos de la religión son solamente el creador del hombre, y precisamente del hombre que se ha diferenciado a sí mismo de la naturaleza, que se ha alzado sobre ella; creador en el cual el hombre posee la conciencia de sí mismo, en el que encuentra representadas las características (es decir, del modo como este se las representa en la religión) que fundamentan su naturaleza y la diferencian del resto de naturalezas. «El agua –dice Lutero– que se toma en el bautismo y se vierte sobre el niño, es también agua pero no del creador sino del dios redentor». Yo tengo en común con los animales y las plantas el agua natural, pero no el agua bautismal; aquella se asimila a mí, mientras esta me diferencia del resto de los entes naturales. Objeto de la religión no es, sin embargo, el agua natural sino la bautismal; por lo tanto tampoco es objeto de la religión el creador o autor del agua natural, sino el del agua bautismal. El creador del agua natural es necesariamente él mismo un ente natural, y así no religioso, esto es, sobrenatural. El agua es un ente perceptible y es un objeto para los sentidos, cuyas cualidades y efectos no nos conducen por tanto a una causa suprasensible; pero el agua bautismal no es

objeto para los ojos de la cara, es un ente espiritual, imperceptible, suprasensible, esto es, presente sólo para la fe, existente y efectivo sólo en la representación, en la imaginación; un ente que como causa requiere otro ente también espiritual, existente sólo en la fe, en la fantasía. El agua natural sólo me limpia las manchas y los males corporales pero el agua bautismal me limpia los morales; aquella me calma la sed en esta vida temporal y pasajera, pero esta satisface mi sed de vida eterna; aquella tiene sólo efectos limitados, concretos, finitos, pero esta los tiene infinitos, todopoderosos, efectos que sobrepasan la naturaleza del agua, efectos, por consiguiente, que actualizan y objetivan la esencia del ente divino, ente no sujeto a ningún límite de la naturaleza, y que actualizan y objetivan la ilimitada esencia de la capacidad creyente e imaginativa del ser humano, no sujeta a ningún límite de la experiencia y de la razón. Pero, ¿acaso el creador del agua bautismal no es también el creador del agua natural? Y entonces, ¿qué relación hay entre este creador y el creador de la naturaleza? Exactamente la misma que entre el agua bautismal y el agua natural: la primera no puede existir si no se da la segunda; esta es su condición, su medio. Así, el creador de la naturaleza sólo es la condición para el creador del hombre. Quien no cuenta en su poder con agua natural, ¿cómo va a atribuirle a esta efectos sobrenaturales? ¿Cómo va a conceder vida eterna quien no manda en la vida temporal? ¿Cómo va a restablecer mi cuerpo una vez reducido a polvo quien no es obedecido por los elementos de la naturaleza? Pues ¿quién va a ser señor y soberano de la naturaleza si no es quien tiene el poder y la fuerza para crearla de la nada con sólo su voluntad? Quien, por tanto, declara como una contradicción absurda la ligazón entre la esencia sobrenatural del bautismo y el agua natural, declara como otro tanto la ligazón de la esencia so-

brenatural del creador con la naturaleza, porque entre los efectos del agua bautismal y del agua común hay tanta o tan poca relación como entre el creador sobrenatural y la tan natural naturaleza. El creador surge de la misma fuente de la que brota la sobrenatural y milagrosa agua bautismal. En el agua bautismal tienes ante los ojos en un ejemplo sensible ni más ni menos que la esencia del creador, la esencia de Dios. ¿Cómo puedes entonces rechazar el milagro del bautismo y otros milagros, si dejas intacta la esencia del creador, es decir, la esencia del milagro? En otras palabras: ¿cómo rechazar los milagros pequeños si aceptas el inmenso milagro de la creación? Ciertamente, ocurre en el mundo de la teología justo lo mismo que en el mundo de la política: a los pequeños ladrones se los cuelga y a los grandes se los deja que corran.

50

La providencia que en el orden natural se expresa en la utilidad y en la regularidad no es la providencia de la religión. Esta segunda se basa en la libertad, y la primera en la necesidad; la segunda es ilimitada y absoluta, y la primera limitada, dependiente de miles de condiciones; la providencia de la religión es particular, individual, y la de la naturaleza se refiere sólo al conjunto, a la especie, y deja que la suerte decida sobre el individuo y el particular. «Muchos» (¿muchos? Todos para los cuales Dios era algo más que el punto matemático, fingido, de inicio de la naturaleza) –dice un naturalista teísta– «se han imaginado la conservación del mundo y también en particular la del hombre como algo inmediato, especial, como si Dios rigiera las acciones de todas las criaturas y las dirigiera a sabor... Sin embargo, de ninguna manera podemos aceptar por la contemplación de las leyes naturales este particular gobierno

y dirección sobre las acciones de los hombres y del resto de las criaturas... Nos damos cuenta de ello por el escaso cuidado que tiene la naturaleza con los miembros individuales[21], que son sacrificados a millares en la abundancia de la naturaleza sin reparos ni remordimientos... Incluso entre los hombres ocurre del mismo modo. La mitad del género humano no logra llegar al segundo año de vida y muere sin apenas tener conciencia de que alguna vez vivieron. Nos damos justa cuenta de ello por las desgracias y adversidades de todos los hombres, tanto los buenos como los malos: que no es posible, en efecto, que todo se sostenga con el particular mantenimiento e intervención del creador». Sin embargo un gobierno, una providencia que no sea especial no se corresponde con el fin, con la esencia, con el concepto de providencia, porque una providencia debe anular la casualidad; pero justamente esta providencia permite que la casualidad exista, y de ahí que no sea en absoluto providencia. Así es, por ejemplo, una «ley del orden divino» en la naturaleza, es decir, una consecuencia de causas naturales, el que dependiendo de la edad que tenga un hombre le sucederá la muerte en un determinado número de años; el que, por ejemplo, durante el primer año de vida muera un niño

21. Dicho sea de paso, la naturaleza se preocupa igual de poco por el género o por la especie. La especie se mantiene a sí misma por razones naturales, porque la especie no es otra cosa que el prototipo de los individuos que se reproducen y multiplican mediante el apareamiento. Las influencias casuales y dañinas a las que el individuo particular está expuesto no afectan al resto. La pluralidad gana. Pero no obstante esto, o mejor dicho, debido a los mismos motivos por los que el individuo perece, se extinguen también las especies mismas. Así, han desaparecido el dronte y el alce irlandés y todavía siguen desapareciendo multitud de especies animales a consecuencia de la persecución de los hombres y de la extensión cada vez mayor de la civilización en zonas donde antiguamente o hasta hace poco existían en grandes cantidades, como por ejemplo las focas en la isla del sur de Escocia, y que con el tiempo desaparecerán por completo de la Tierra.

de cada tres o cuatro, durante el quinto año uno de cada veinticinco, durante el séptimo uno de cada cincuenta, durante el décimo uno de cada cien; y sin embargo no se debe a esta ley sino a la casualidad, a motivos que sí son casuales, que sea justamente este niño quien muera y los otros tres o cuatro permanezcan con vida. Igualmente, «el matrimonio es una disposición de Dios», una ley de la providencia natural para la propagación de la especie humana, y en consecuencia es una obligación para mí. Pero sobre si casarme con esta mujer, o si con esta otra no porque quizá a consecuencia de un defecto orgánico y casual no sea apta para el matrimonio o sea estéril, tal obligación no me dice nada. Y precisamente porque la providencia natural, que en realidad no es más que la misma naturaleza, me deja en la estacada en la aplicación de la ley al caso individual determinado justo en el momento crítico de tomar una decisión, apremiado por la necesidad hago un llamamiento sobre la naturaleza a una instancia superior: la providencia sobrenatural de los dioses, cuyos ojos me iluminan justo cuando la luz de la naturaleza se apaga, cuyo mandato comienza justo cuando el mandato de la providencia natural toca a su fin. Los dioses saben y me hablan, ellos determinan qué es lo que la naturaleza deja a merced de la casualidad en la oscuridad de lo indeterminado. La región (tanto en el significado habitual como en el metafísico) de lo casual, lo «positivo», lo individual, lo imprevisto, lo incalculable, es la región de los dioses, la región de la providencia religiosa. Y el oráculo y la oración son los métodos religiosos por los cuales el hombre convierte lo casual, lo oscuro y lo incierto en objetos de la providencia, de la certidumbre, o al menos de la esperanza[22].

---

22. Sobre este punto compárese en Jenofonte, por ejemplo, las afirmaciones de Sócrates respecto al oráculo.

51

«Los dioses –dice Epicuro– existen en los intersticios del mundo». Excelente[23]: existen sólo en el espacio vacío, en el abismo, se encuentran entre el mundo de la realidad y el mundo de la representación, entre la ley y la aplicación de la ley, entre la acción y el resultado de la acción, entre el presente y el futuro. Los dioses son entes representados, entes de la representación, de la imaginación; en rigor, entes que, por tanto, deben su existencia no al presente sino sólo al futuro y al pasado. Los dioses que deben a esto último su existencia, son los ya nunca más existentes, los muertos, los entes que sólo existen en el corazón y en la representación, cuyo culto es para algunos pueblos toda la religión, y para la mayoría una parte importante, esencial, de la religión. Pero el futuro ejerce un efecto en el ánimo infinitamente más fuerte que el pasado; el pasado deja sólo la quieta sensación del recuerdo, pero el futuro nos sitúa en la inminencia de los horrores del infierno o de la beatitud del cielo. Los dioses que salen de los sepulcros no son por eso mismo nada más que sombras de dioses; los dioses de verdad, los vivos, los señores de la lluvia y el sol, del rayo y el trueno, de la vida y la muerte, del cielo y el infierno, deben su existencia únicamente al poder del miedo y de la esperanza, que mandan sobre la vida y la muerte y que iluminan el oscuro abismo del futuro con entes de la representación. El presente es de lo más prosaico y determinado, ya no se puede modificar, se ha cumplido, es excluyente; en el presente la representación coincide con la realidad, por lo tanto en él no tienen los dioses lu-

23. El verdadero significado de los intermundos de Epicuro es aquí, por supuesto, indiferente.

gar ni margen de acción; el presente es ateo. Sin embargo el futuro es el reino de la poesía, el reino de la posibilidad y de la casualidad sin límites; lo porvenir puede ser de esta o de aquella manera, puede ser como yo deseo o como yo temo; no depende todavía del duro destino de la irrevocabilidad; fluctúa entre el ser y el no ser a un nivel más alto que el de la realidad y la tangibilidad «vulgares»; pertenece a otro mundo, a un mundo «invisible», que no se pone en movimiento por las leyes de la gravedad sino únicamente por los nervios de la sensibilidad. Tal mundo es el mundo de los dioses. El presente me pertenece a mí, pero el futuro a los dioses. Yo existo ahora, los dioses ya no podrán quitarme este instante que es presente pero que al punto, sin embargo, ha desaparecido; la omnipotencia divina, como decían los antiguos, tampoco puede hacer que lo sucedido no haya sucedido. ¿Existiré en el próximo instante? El próximo instante de mi vida ¿depende de mi voluntad o se encuentra en necesaria relación con el instante presente? No: un innumerable ejército de casualidades (el suelo bajo mis pies, el techo sobre mi cabeza, un rayo, una bala, una piedra, incluso una simple uva que en vez de por el esófago se me vaya por la tráquea) pueden en cualquier momento arrancar el instante futuro del presente y cortar este para toda la eternidad. Pero los dioses benignos impiden este violento desgarro: ellos ocupan con sus cuerpos etéreos los poros del cuerpo humano, abiertos a todas las posibles influencias nocivas; enlazan el momento futuro con el pasado, median entre el futuro y el presente; ellos son y tienen en conexión ininterrumpida lo que los hombres (los dioses porosos) sólo tienen en intersticios y con interrupciones. La entidad divina es la incertidumbre cierta, la ausencia ausente, la posibilidad o irrealidad real, el futuro presente, la esperanza satisfecha, el deseo cumplido.

52

La bondad es la cualidad esencial de los dioses, pero ¿cómo pueden ser bondadosos si no son omnipotentes, si no están libres de las leyes de la providencia natural, esto es, libres de las cadenas de la necesidad natural, si cuando en los momentos determinantes para la muerte y la vida no demuestran ser los señores de la naturaleza sino amigos y benefactores de los hombres, y si, por consiguiente, tampoco hacen ningún milagro? Los dioses, o más bien la naturaleza ha dotado a los hombres de fuerzas físicas e intelectuales para que puedan mantenerse a sí mismos. Pero, ¿basta con estos medios de supervivencia? ¿Acaso no me vería continuamente perdido en situaciones sin salvación si una mano sobrenatural no detuviera el despiadado curso del orden natural? El orden natural está bien, pero ¿está siempre bien? Esta lluvia continua, esta sequía constante, por ejemplo, forman parte totalmente del orden, pero ¿no pereceré yo y no perecerán mi familia y todo el pueblo a consecuencia de ello si los dioses no ayudan y no hacen que cese la sequía?[24] Los milagros son, por tanto, inseparables del gobierno y de la providencia divinas; en efecto, son las únicas pruebas, revelaciones y apariciones de los dioses como entes y poderes distintos de la

24. También los cristianos le rezan a su dios para que llueva del mismo modo a como lo hacían los griegos con Zeus, y tienen fe en que tales oraciones serán correspondidas. «Hubo una gran sequía —según un discurso de sobremesa de Lutero— ya que no había llovido desde hacía muchísimo tiempo, y los cereales del campo comenzaron a secarse. Allí rezaba siempre el Dr. M. L., y finalmente dijo con grandes suspiros: ¡Oh, señor! Considera nuestras oraciones por la promesa que nos hiciste... Yo sé que clamamos a ti con el corazón y que suspiramos ardientemente, ¿por qué entonces no nos atiendes? Y justamente la noche siguiente cayó una lluvia abundante y fecunda».

naturaleza; acabar con los milagros significa acabar con los dioses mismos. ¿En qué se diferencian los dioses de los hombres? Sólo en que aquellos no tienen límites y estos sí, en que los primeros existen siempre y los segundos sólo tienen existencia temporal, momentánea[25]. Los hombres viven (y vitalidad es divinidad, la vitalidad es la cualidad esencial y la condición básica de la deidad) y mueren; los dioses por el contrario son inmortales, viven eternamente; los hombres son también felices, sólo que no de forma ininterrumpida como los dioses; los hombres, además, son buenos, pero no siempre, y justo ahí reside, según Sócrates, la diferencia entre la deidad y la humanidad: en que los dioses son buenos siempre; los hombres también gozan, según Aristóteles, de la divina dicha del pensamiento, pero en ellos la actividad intelectual se ve interrumpida por otros asuntos y actividades. Los dioses y los hombres comparten las mismas características, las mismas normas de vida, sólo que los primeros sin restricciones ni excepciones y los segundos con ellas. Al igual que la vida en el más allá no es otra cosa que la continuación de esta vida no interrumpida por la muerte, la esencia divina no es otra cosa que la continuación de la esencia humana no interrumpida en absoluto por la naturaleza; es la esencia del hombre ininterrumpida e ilimitada. Y entonces, ¿cómo se distinguen los milagros de los efectos de la naturaleza? Exactamente de la misma forma como se distinguen los dioses de los hombres. El milagro hace que sea bueno, o al menos inocuo, un efecto o característica de la naturaleza que en una determina-

25. Por supuesto que la supresión de los límites tiene como consecuencia un aumento y una transformación, pero eso no anularía la identidad de su esencia.

da circunstancia no es benigna: consigue que no me hunda y me ahogue si tengo la desgracia de caer al agua, que el fuego no me abrase, que la piedra que me cae en la cabeza no me mate; en resumen, convierte al ente ora benigno ora maligno, ora amigo del hombre ora hostil al hombre, en un ente siempre bueno. Los dioses y los milagros deben su existencia únicamente a la excepción a la regla. La divinidad es la supresión de las deficiencias y de los límites en el hombre, que son justamente la causa de la excepción a la regla; el milagro es la supresión de las deficiencias y de los límites en la naturaleza. Los entes naturales son entes determinados y, por lo tanto, limitados. Esta limitación suya es en casos anómalos la razón por la que son dañinos para el hombre, pero para la religión no significa que sea una limitación necesaria sino arbitraria, establecida por Dios y por tanto anulable si lo exige el estado de miseria del hombre, es decir, si lo exige su bienestar. Rechazar los milagros con la excusa de que no se avienen con la dignidad y la sabiduría de Dios, sabiduría que es el poder por el que él ha fijado y establecido de antemano, desde el comienzo de los tiempos y por toda la eternidad, todo aquello que es lo mejor, significa sacrificar el hombre a la naturaleza, la religión a la inteligencia, significa predicar el ateísmo en el nombre de Dios. Un dios que sólo satisface ruegos y deseos del hombre que igualmente podrían ser satisfechos sin su intervención, y cuyo cumplimiento queda dentro de las fronteras y condiciones de las causas naturales; un dios que le es al hombre de tanta ayuda como el arte y la naturaleza, pero que cesa de auxiliarle tan pronto como la *materia medica* llega a su fin; un dios semejante no es otra cosa que la necesidad natural personificada y oculta tras el nombre de Dios.

53

La creencia en un dios es o bien creencia en la naturaleza (en una esencia objetiva) entendida como una esencia humana (subjetiva) o bien la creencia en la esencia humana entendida como la esencia de la naturaleza. La primera creencia es religión natural, politeísmo[26]; con la segunda creencia tenemos la religión del espíritu y del hombre, el monoteísmo. El politeísta se sacrifica a la naturaleza, le otorga a la naturaleza un ojo y un corazón humanos; el monoteísta sacrifica la naturaleza a sí mismo, le concede a los ojos y a los corazones humanos poder y dominio sobre la naturaleza; el politeísta hace depender la esencia humana de la naturaleza, el monoteísta la naturaleza de la esencia humana; el primero dice: «Cuando no exista la naturaleza tampoco existiré yo»; el segundo por el contrario dice: «Cuando yo no exista, no existirá entonces el mundo, la naturaleza». El primer principio de la religión dice: «Yo no soy nada en comparación con la naturaleza, y Dios en comparación conmigo lo es todo». Todo puede traerme, si bien por casualidad (aunque el hombre inicialmente no distinga entre causa y orden casual), felicidad e infelicidad, salvación y perdición. Todo es, por tanto, un objeto de la religión. La religión, desde el punto de vista de este sentimiento de dependencia acrítico, es el llamado fetichismo, el fundamento del politeísmo. La conclusión de la religión es, por el contrario: «Todo en comparación conmigo es nada; todo el esplendor de las estrellas del cielo y el dios más importante del politeísmo desaparecen ante el esplendor del alma humana, todo el poder del mundo desaparece

---

26. La denominación del politeísmo en general como religión natural es válida sólo de forma relativa y antitética.

ante el poder del corazón humano, toda necesidad de la naturaleza muerta e inconsciente desaparece ante la esencia humana y consciente, porque todo para mí no es nada más que medio. Pero la naturaleza no existiría para mí si ella existiera por sí misma y no existiera por Dios. Si ella existiera por sí misma hallaría entonces en sí misma el sentido de su existencia, y justamente con ello tendría también una esencia independiente; tendría una existencia y una esencia originales, existirían con independencia de mí, sin relación alguna conmigo». El sentido de la naturaleza consistente en que no es nada por sí misma y sólo es un medio para el hombre data desde la creación; pero este sentido se manifiesta ante todo en los casos en los que el hombre, como cuando se encuentra en la miseria o en peligro de muerte, entra en colisión con la naturaleza. Sin embargo esta es sacrificada en beneficio del hombre: ocurre en el milagro. Así, la premisa del milagro es la creación, y el milagro es la *conclusio*, la consecuencia, la verdad de la creación. La creación es al milagro lo que el género o la especie al individuo particular; el milagro es el acto de la creación en un caso singular, particular. O también: la creación es la teoría; su praxis, su aplicación, es el milagro. Dios es la causa del mundo, el hombre es su fin; lo que quiere decir: Dios es la primera esencia en la teoría, pero el hombre es la primera esencia en la práctica. La naturaleza no es nada para Dios, no es más que un juguete de su omnipotencia, pero sólo si es incapaz de ser ni hacer nada contra el hombre. El hombre deja caer en el creador los límites de su esencia, de su alma, y en el milagro, los límites de su existencia, de su cuerpo; allí el hombre hace de su esencia invisible, pensante y pensada, la esencia del mundo, aquí lo hace de su esencia visible, práctica, individual; allí legitima el milagro, aquí sólo lo lleva a cabo. Por eso en el milagro se cumple el fin de la religión

de manera sensible y popular: supone el dominio del hombre sobre la naturaleza, y la deidad del hombre pasa a ser una verdad manifiesta. Dios hace milagros, pero después de los ruegos del hombre; y si bien no tras oraciones expresas, sí según el sentimiento del hombre, en armonía con sus deseos más secretos e íntimos. Sara se rió cuando en sus últimos años Dios le prometió un hijo, pero seguro que todavía entonces su mayor pensamiento y deseo seguía siendo el tener descendencia. El taumaturgo secreto es por tanto el hombre, pero con el paso del tiempo (el tiempo revela todos los secretos) deviene y tiene que devenir en el taumaturgo manifiesto, visible. Al principio el hombre recibe milagros, finalmente él mismo hace milagros; al principio él es objeto de Dios, finalmente es el mismo Dios; primero es Dios sólo de corazón, en espíritu y en pensamiento, por último es Dios en carne. Pero el pensamiento es tímido y la sensualidad desvergonzada; el pensamiento es reservado y retraído, y la sensualidad se expresa abierta y francamente, y sus afirmaciones se exponen a la risa cuando contradicen a la razón, porque aquí la contradicción es obvia e innegable. Este es el motivo por el que los modernos racionalistas se avergüenzan de creer en el Dios de carne, es decir, en el milagro sensible, manifiesto, pero no se avergüenzan de creer en el Dios no sensible, es decir, en el milagro insensible, oculto. Sin embargo vendrá el tiempo en que se cumpla la profecía de Lichtenberg, cuando la creencia en un Dios en general, y así también en un Dios racionalista sea considerada superstición, como es ahora considerada superstición la creencia en un Dios de carne, taumatúrgico, esto es, cristiano; cuando en lugar de la luz eclesiástica de las creencias simples, y en lugar de la luz crepuscular de la fe racional sean la limpia luz de la naturaleza y la razón las que iluminen y alienten a la humanidad.

54

Quien no tiene para su dios más materia que la que le suministran las ciencias de la naturaleza, la filosofía y sobre todo la visión natural de las cosas, quien de esta manera llena a su dios únicamente de materiales naturales y piensa que bajo el nombre de Dios no se esconde nada más que la causa o el principio de las leyes de la astronomía, de la física, de la geología, de la mineralogía, de la fisiología, de la zoología y de la antropología, sea entonces también honesto para renunciar al nombre de Dios, porque un principio natural es siempre una esencia natural y no lo que constituye a un dios[27]. Difícilmente una iglesia que ha sido convertida en un gabinete de productos naturales puede seguir siendo considerada y llamada «casa de Dios»; difícilmente es un dios aquel cuya esencia y resultados se manifiestan únicamente en obras de astronomía, geología, zoología, antropología; «dios» es una palabra religiosa, un objeto y un ente religiosos, no un ente físico, astronómico, en suma, cósmico; ciertamente Dios se manifiesta también en el mundo, en la naturaleza, pero sólo como objeto de la religión él mis-

---

27. La arbitrariedad en el empleo de las palabras no tiene limites, pero ninguna palabra es empleada tan arbitrariamente y ninguna adquiere significados tan contradictorios como las palabras «dios» y «religión». ¿De dónde viene esta arbitrariedad, este desconcierto? De que por respeto o por miedo a contradecir opiniones sagradas desde la antigüedad se conservan los nombres antiguos (porque sólo el nombre, sólo la apariencia gobierna el mundo, incluso el propio mundo de los creyentes en Dios), pero por otra parte se les unen a los primeros los conceptos que han ido surgiendo con el transcurso del tiempo. Así sucedió con los dioses griegos, que a lo largo del tiempo recibieron los significados más contradictorios, y así con el dios cristiano. El ateísmo que se denomina teísmo es la religión; el anticristianismo que se denomina cristianismo es el auténtico cristianismo del presente. *Mundus vult decipi* [el mundo quiere ser engañado].

mo y no de la física, no de la visión natural o no religiosa. La naturaleza como objeto de la religión es el milagro; en el curso regular y habitual de la naturaleza la religión no ve ninguna naturaleza, ninguna necesidad, sino sólo la inmediata voluntad de Dios. «*Deus et cultus* –dice Lutero en los *Discursos de sobremesa*– *sunt relativa*, Dios y el culto van unidos, el uno no puede existir sin el otro porque Dios debe serlo de un hombre o de un pueblo, y en todo momento está *in predicamento relationis*, ambos conceptos se extienden recíprocamente y el uno da cuenta del otro. Dios quiere tener alguien que le implore y le honre, porque tener un dios y honrarlo van unidos, *sunt relativa* como el hombre y la mujer en el matrimonio; el uno no puede existir sin el otro». Dios presupone así hombres que lo veneren y adoren. Dios es un ente cuyo concepto o representación no depende de la naturaleza sino de los hombres, y de los hombres religiosos; un objeto de la religión no existe sin un ente adorador, lo cual quiere decir: Dios es un objeto cuya existencia sólo se da con la existencia de la religión, cuya esencia sólo se da con la esencia de la religión y que, por tanto, no existe fuera de la religión, ni diferenciado ni independiente de ella, y en el que no está contenido objetivamente nada más que lo contenido subjetivamente en la religión[28]. El sonido es la esencia objetivada del oído, el dios del oído; la luz es la esencia objetivada, el dios, de la vista; el sonido sólo existe para el oído, la luz sólo para la vista; en el oído tienes lo mismo que en el sonido: cuerpos en movimiento y vibrantes, pequeñas membra-

---

28. Un ente por lo tanto que sólo es un principio filosófico, que sólo es un objeto de la filosofía pero no de la religión, de la adoración, de la oración, del alma; un ente que no cumple ningún deseo, que no atiende a ninguna oración, y que además es sólo Dios en el nombre pero no en la esencia.

nas en tensión, sustancias gelatinosas; en los ojos en cambio tienes órganos fotosensibles, lentes transparentes. Pretender hacer de Dios un objeto o ente de la física, de la astronomía o de la zoología sería exactamente lo mismo que pretender hacer del tono un objeto para los ojos. Al igual que el tono sólo existe en el oído y para el oído, Dios sólo existe en la religión y para la religión, sólo existe en la fe y para la fe. Al igual que el sonido o el tono, como objetos del oído, vienen a expresar ni más ni menos que la esencia del oído, así también Dios, como un objeto (el único objeto) de la religión y de la fe, no expresa más que la esencia de la religión y de la fe. Pero ¿qué es lo que convierte a un objeto en objeto religioso? Lo hemos visto: únicamente la fantasía o imaginación humanas y el corazón humano. Tanto si veneras a Jehová o a Apis, al trueno o a Cristo, a tu sombra, como hacen los negros de la Costa de Oro, o a tu alma, como los antiguos persas, a tu *flatus ventris* [pedo] o a tu genio; en suma, tanto si adoras a un ente sensible como a un ente espiritual, es lo mismo; algo es objeto de la religión solamente en la medida en que es un objeto de la fantasía y del sentimiento, un objeto de la fe, ya que el objeto de la religión en tanto que objeto de la misma no existe en la realidad; o mejor dicho, mientras esté en contradicción con esta, tal objeto sólo lo será de la fe. Así, por ejemplo, la inmortalidad del hombre o el hombre como ente inmortal son un objeto de la religión, pero precisamente son un objeto de la fe porque la realidad nos demuestra exactamente lo contrario: que el hombre es mortal. «Creer» significa imaginarse que existe lo que no existe, significa por ejemplo imaginarse que este cuadro es un ente con vida, que este pan es carne y este vino sangre, es decir, que es lo que no es. Por eso demuestras un gran desconocimiento de la religión si esperas encontrar a Dios con el telescopio en el cielo de la astronomía, o con

la lupa en un jardín botánico, o con el martillo mineralógico en las minas de la geología, o con el cuchillo anatómico y el microscopio en las vísceras de los animales y de los hombres; solamente lo encontrarás en el pensamiento, sólo en la imaginación, sólo en el corazón del hombre, porque Dios mismo no es otra cosa que la esencia de la fantasía o de la imaginación del hombre, la esencia del corazón humano.

55

«Como tu corazón, así tu dios». Como los deseos de los hombres, así son sus dioses. Los griegos tenían dioses con limitaciones, lo que significa que tenían deseos limitados. Los griegos no querían vivir eternamente, sólo querían no envejecer ni morir, y no es que no quisieran morir en absoluto sino que únicamente no querían morir «todavía» (lo desagradable siempre llega demasiado pronto), no en la flor de la vida y de una muerte violenta y dolorosa[29]; no querían ser bienaventurados, sólo felices, vivir sin molestias y a la ligera; no se lamentaban aún, como luego los cristianos, por tener que estar sujetos a la necesidad de la naturaleza, a las exigencias del instinto sexual, del sueño, del comer y del beber; en sus

29. Por eso, mientras en el paraíso del imaginario cristiano el hombre podía no morir, y no habría muerto si no hubiera pecado, entre los griegos en cambio, incluso en la muy feliz isla de Cronos, el hombre moría, pero tan dulcemente como si estuviera quedándose dormido. En esta representación se realiza el deseo natural del hombre. El hombre no desea una vida inmortal, sólo desea una vida corporal y espiritual larga y saludable y una muerte natural e indolora. Por tanto, para abandonar la creencia en la inmortalidad no hace falta una resignación estoica inhumana, sólo hace falta convencerse de que los artículos de fe cristianos están fundados en deseos fantásticos sobrenaturales, y retornar a la sencilla y verdadera naturaleza del hombre.

deseos se ajustaban a los límites de la naturaleza humana (en su caso «greco-humana»). No eran aún creados de la nada por un creador, no convertían aún el agua en vino; únicamente destilaban y depuraban el agua de la naturaleza y la transformaban por medios orgánicos en el jugo de los dioses; no sacaban de la mera imaginación el contenido de la tan feliz vida divina, sino de los materiales del mundo existente; ellos construían el cielo de los dioses sobre el suelo de esta tierra. Los griegos no convertían a la esencia divina, es decir, posible en prototipo, meta y medida de la real, sino que de la esencia real hacían la medida de la posible. Incluso cuando por medio de la filosofía refinaron y espiritualizaron a sus dioses, sus deseos permanecieron en el terreno de la realidad, en el terreno de la naturaleza humana. Los dioses son deseos realizados, pero el mayor deseo y la mayor felicidad del filósofo, del pensador como tal, es pensar sin ser molestado. Los dioses del filósofo griego, al menos del filósofo griego κατ' ἐξοχην [en su significado más puro], del Zeus filosófico, de Aristóteles, son por lo tanto pensadores imperturbables; la beatitud, la deidad consiste en la ininterrumpida actividad del pensamiento. Pero esta actividad, esta beatitud es ella misma dentro de este mundo, dentro de la naturaleza humana (si bien con interrupciones), una beatitud real, determinada, particular y por lo tanto, según los cristianos, limitada y en contradicción con la esencia de la beatitud. Porque los cristianos no tienen ningún dios limitado sino ilimitado, que está por encima de toda necesidad natural, sobrehumano, extramundano, trascendente; lo que significa que tienen deseos ilimitados y trascendentes, que sobrepasan el mundo, la naturaleza, la esencia humana, esto es, deseos absolutamente fantásticos. Los cristianos quieren ser infinitamente más que los dioses del Olimpo, quieren ser infinitamente más felices que ellos; su deseo es un cielo

en el cual se anulen todos los límites y necesidades de la naturaleza, en el cual se cumplan todos los deseos[30]; un cielo en el que no tengan lugar las necesidades, los sufrimientos, las heridas, las luchas, las pasiones, las molestias, la alternancia de día y noche, de luz y sombra, de placer y de dolor como en el cielo de los griegos. En pocas palabras: el objeto de su fe ya no es un dios limitado, determinado, un dios con el nombre concreto de un Zeus, un Poseidón o un Hefesto, sino el Dios lisa y llanamente, el Dios sin nombre, ya que el objeto de sus deseos no es una felicidad conocida, finita y terrena; no es un placer determinado, no es el placer del amor, o el placer de la buena música, o el placer de la libertad moral o el placer del pensamiento, sino un placer que comprende todos los placeres y que precisamente por esto es exuberante y sobrepasa todas las representaciones, todos los conceptos; es el placer de la beatitud infinita, sin límites, inefable, indescriptible. Beatitud y deidad son lo mismo. La beatitud como objeto de la fe, de la representación y en general como objeto teórico es la deidad; la deidad tal cual objeto del corazón, de la voluntad[31], del deseo, la deidad como objeto práctico en general es la beatitud. O mejor dicho: la deidad es una representación cuya verdad y

30. «Pero donde esté Dios (a saber, en el cielo) —dice por ejemplo Lutero— deben estar allí con él todos los bienes que jamás puedan desearse.» Lo mismo se dice de los habitantes del paraíso en el Corán, según la traducción de Savarys: *Tous leurs désirs seront comblés* [todos sus deseos son cumplidos]. Sólo que sus deseos son de distinto tipo.

31. La voluntad, sobre todo tal y como la entienden los moralistas, no forma parte, dicho sea de paso, de la esencia específica de la religión, ya que yo no necesito ningún dios para aquello que puedo alcanzar con mi voluntad. Hacer de la moral el asunto esencial de la religión significa conservar el nombre de la religión pero perder la esencia de la misma. Se puede ser moral sin dios, pero bienaventurado (bienaventurado en el sentido sobrenatural, cristiano)

realidad es solamente la beatitud. Allí donde llega el anhelo de beatitud, y sólo hasta allí, llega la representación de la deidad. Quien ya no tenga más deseos sobrenaturales tampoco tendrá más una esencia sobrenatural*.

Ludwig Feuerbach

---

no se puede ser sin dios, porque la beatitud, en este sentido, queda fuera de los confines y del poder de la naturaleza y de la humanidad, presupone para su realización un ente sobrenatural, un ente que sea y que pueda aquello que para la naturaleza y para la humanidad es imposible. Por eso, cuando Kant hacía de la moral la esencia de la religión, se encontraba ante la religión cristiana en la misma o muy parecida situación que Aristóteles ante la religión griega cuando este hacía de la teoría la esencia de los dioses. Difícilmente un dios que sólo sea un ente especulativo, sólo inteligencia, puede ser un dios; difícilmente un ente que sea exclusivamente moral o «ley moral personificada» puede ser un dios. Naturalmente que Zeus es también ya un filósofo cuando contempla riéndose desde el Olimpo las luchas de los dioses, pero es todavía infinitamente más que eso; naturalmente que el Dios cristiano es también un ente moral, pero aún es infinitamente más que eso. La moral es sólo la condición de la beatitud.

* En B y C sigue a continuación: «El verdadero pensamiento en que se basa la beatitud cristiana, principalmente en oposición al paganismo filosófico no es, por cierto, otra cosa que la creencia de que la verdadera beatitud sólo se encuentra en la satisfacción de la esencia total del hombre; por eso el cristianismo permite que también el cuerpo, la carne, participe de la divinidad, o lo que es lo mismo, de la beatitud. Sin embargo, el desarrollo de tal idea no pertenece a esta obra sino a *La esencia del cristianismo*».

Ludwig Feuerbach (1804-1872), cuatro años más tarde de publicar, en 1841, su famoso ensayo *La esencia del cristianismo,* escribió *La esencia de la religión,* una pequeña joya, hasta ahora inédita en español, en la que se cimenta una parte fundamental e indispensable del ateísmo moderno que continuarán Schopenhauer, Marx y Nietzsche.

Ante la pregunta que seguramente el lector se ha hecho en alguna ocasión, "¿Existe Dios?", el filósofo alemán contesta: "Dios mismo no es otra cosa que la esencia de la fantasía o de la imaginación del hombre, la esencia del corazón humano". A esta y a otras interrogantes Feuerbach responde en este escrito con la lucidez propia de los grandes pensadores de la filosofía universal.



